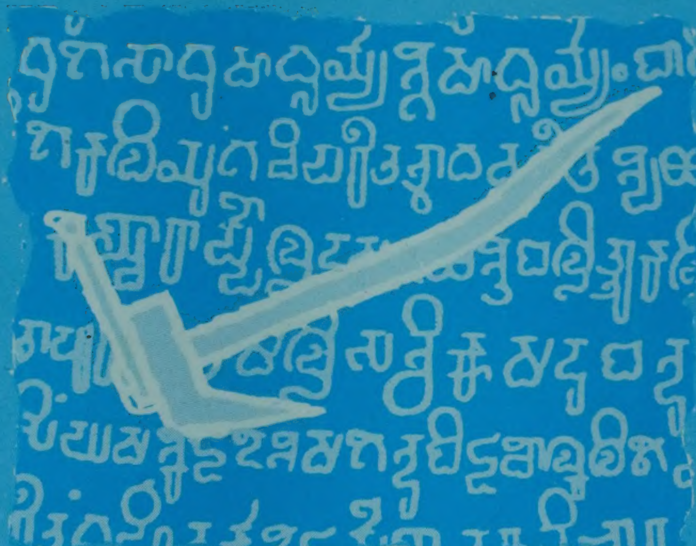


ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ

(ಗಾಳಿ ಸಂಚಿಕೆ)



ಪ್ರಸಾರಾಂಗ
ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ
ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ

ಲೇಖಕರಿಗೆ ಸೂಚನೆಗಳು

೧. ಲೇಖನಗಳು ಕರ್ನಾಟಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರಬೇಕು ಅಥವಾ ಕರ್ನಾಟಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ಹೊಸ ಆಯಾಮ ನೀಡಬಲ್ಲ ತಾತ್ವಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರಬೇಕು.

೨. ಅನುವಾದಿತ ಲೇಖನವಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟವರ ಅನುಮತಿಯನ್ನು ಪಡೆದಿರಬೇಕು.

೩. ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಹಾಳೆಯ ಒಮ್ಮಗ್ಗುಲಲ್ಲಿ ಅಂದವಾಗಿ ಬರೆದಿರಬೇಕು.

೪. 'ಲೇಖನಗಳು' ೫ ರಿಂದ ೧೦ ಪುಟಗಳ ಒಳಗೆ ಹಾಗೂ 'ಹೊಳಹು'ಗಳು ೧ ರಿಂದ ೨ ಪುಟಗಳ ಒಳಗೆ ಇರಬೇಕು.

೫. ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಉಲ್ಲೇಖಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳನ್ನು ನೀಡುವಾಗ, ಕೆಳಕಂಡ ಮಾದರಿ ಅನುಸರಿಸಿದರೆ ಒಳ್ಳೆಯದು. ಲೇಖನದ ಒಳಗೆ: ಲೇಖಕರ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ಹೆಸರು, ಕೃತಿವರ್ಷ, ಪುಟಸಂಖ್ಯೆ -ಈ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ. ಉದಾ: (ಚಿಮೂ: ೧೯೯೩:೫೪) ಲೇಖನದ ಕೊನೆಗೆ: ಲೇಖಕ, ವರ್ಷ, ಕೃತಿ, ಪ್ರಕಾಶನ, ಊರು -ಈ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಉದಾ: ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ ಎಂ. (೧೯೯೩) ಹೊಸತು ಹೊಸತು ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ.

೬. ಲೇಖನಗಳ ಒಳಗಿನ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಆಯಾ ಲೇಖಕರವು. ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದವಲ್ಲ.

೭. ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಪತ್ರಿಕೆಯ ಆಶಯಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಆಯ್ದು ಪ್ರಕಟಿಸಲಾಗುವುದು. ಅಪ್ರಕಟಿತ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಹಿಂದಿರುಗಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಲೇಖಕರು ಲೇಖನದ ನಕಲನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದು.

೮. ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಕಳಿಸುವ ವಿಳಾಸ: ಸಂಪಾದಕ
'ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ' ಪತ್ರಿಕೆ
ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ
ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ, ಕಮಲಾಪುರ - ೫೮೩ ೨೨೧.

ಚಂದಾ ವಿವರ	:	ವಾರ್ಷಿಕ ಚಂದಾ: ರೂ. ೫೦.೦೦
		ಐದು ವರ್ಷಗಳಿಗೆ: ರೂ. ೨೦೦.೦೦
ಚಂದಾ ಕಳಿಸುವ ವಿಳಾಸ	:	ನಿರ್ದೇಶಕರು, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ, ಕಮಲಾಪುರ - ೫೮೩ ೨೨೧ ಹೊಸಪೇಟೆ ತಾ., ಬಳ್ಳಾರಿ ಜಿಲ್ಲೆ

ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ

ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ

ಗಾಳಿ ಸಂಚಿಕೆ

ಸಂಪಾದಕ

ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ

ಪ್ರಸಾರಾಂಗ

ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ

KANNADA ADHYAYANA (Quartely) Vol. V-III
Ed. by Dr. Rahamath Tarikere
Published by The Director, Prasaranga,
Kannada University, Hampi, Vidyaranya, Kamalapura - 583 221.

Pages : xii + 132

ತ್ರೈಮಾಸಿಕ ಪತ್ರಿಕೆ, ಸಂಪುಟ ೫, ಸಂಚಿಕೆ ೨ (ಜನವರಿ, ಫೆಬ್ರವರಿ, ಮಾರ್ಚ್ - ೧೯೯೯)

ಪ್ರಧಾನ ಸಂಪಾದಕ	:	ಡಾ. ಎಂ.ಎಂ. ಕಲಬುರ್ಗಿ
ಸಲಹಾ ಸಂಪಾದಕರು	:	ಡಾ. ಎಂ.ಬಿ. ನೇಗಿನಹಾಳ
		ಡಾ. ಬಸವರಾಜ ಮಲಶೆಟ್ಟಿ
		ಡಾ. ಕರೀಗೌಡ ಬೀಚನಹಳ್ಳಿ
		ಪ್ರೊ. ಲಕ್ಷ್ಮಣ್ ತೆಲಗಾವಿ
		ಪ್ರೊ. ಹಿ.ಚಿ. ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ
ಸಹಾಯಕ ಸಂಪಾದಕ	:	ಶಿವಾನಂದ ವಿರಕ್ತಮಠ
ಬಿಡಿ ಪ್ರತಿ ಬೆಲೆ	:	ರೂ. ೧೫.೦೦
ವಾರ್ಷಿಕ ಚಂದಾ	:	ರೂ. ೫೦.೦೦
ಪಂಚವಾರ್ಷಿಕ ಚಂದಾ	:	ರೂ. ೨೦೦.೦೦
ಮುಖಪುಟ	:	ಕೆ.ಕೆ. ಮಕಾಳಿ

ಪ್ರಕಾಶಕರು:
ಪ್ರೊ. ಎ.ವಿ. ನಾವಡ
ನಿರ್ದೇಶಕರು, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ,
ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ
ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ, ಕಮಲಾಪುರ ೫೮೩ ೨೨೧

ಡಿ.ಟಿ.ಪಿ.:
ಸಂಧ್ಯಾ ಕಂಪ್ಯೂಟರ್ ಗ್ರಾಫಿಕ್ಸ್, ಹೊಸಪೇಟೆ

ಸೊಲ್ಲು

೧೯೨೮ರಲ್ಲಿ ಹುಬ್ಬಳ್ಳಿಯ ಗುರುರಾವ್ ವಾಳವೇಕರ್ ಎಂಬುವವರು 'ಜಯಕರ್ನಾಟಕ' ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ವಿದೇಶಿ ಬಂಡವಾಳ ಹೂಡಿಕೆಯ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಬರೆದ ಒಂದು ಲೇಖನ ಈ ಸಂಚಿಕೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಕನ್ನಡವನ್ನು ಜೀವಂತವಾಗಿ ಲೀಲಾಜಾಲವಾಗಿ ಬಳಸಿರುವ ರೀತಿ ಅಚ್ಚರಿ ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ವಾಳವೇಕರ್ ಕನ್ನಡ ಪಂಡಿತರಲ್ಲ, ಒಬ್ಬ ವಕೀಲರು. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರದ ವಿವೇಚನೆ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದೇನೆಂಬ ಹಮ್ಮಾಗಲಿ ಕೀಳರಿಮೆಯಾಗಲೀ ಅವರಲ್ಲಿ ಇದ್ದಂತಿಲ್ಲ. ಮಾನವಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಚಿಂತಿಸುವುದಕ್ಕೂ ಬರೆವುದಕ್ಕೂ ಇನ್ನೂ ಒದ್ದಾಡುವ ವಿದ್ವಾಂಸರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವಾಗ, ವಾಳವೇಕರ್ ಅವರಿಗೆ ೭೧ ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ಇದು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು?

ಇದು ಭಾಷೆಯ ಅಭಿಮಾನ ಅಥವಾ ಪಾಂಡಿತ್ಯದಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯಲ್ಲ. ತನ್ನ ಕಣ್ಮುಂದಿನ ವರ್ತಮಾನಕ್ಕೆ ಜೀವಂತವಾಗಿ ತುಡಿಯವಿಕೆಯಿಂದ ಬಂದಿದ್ದು. ತನ್ನ ನಾಡಿಗೂ ನಾಡಿನ ಜನತೆಗೂ ಬದ್ಧನಾದ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಯೊಬ್ಬನ ತಲ್ಲಣಗಳಿಂದ ಬಂದದ್ದು; ತನ್ನ ತುಡಿತ-ತಲ್ಲಣಗಳನ್ನು ಜನಸಮೂಹದೊಡನೆ ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು, ಹಂಚಿಕೊಂಡು ಜನಾಭಿಪ್ರಾಯ ರೂಪಿಸಬೇಕು, ನಾಡಿನ ಸಂಕಟಗಳು ಮುಗಿದು ಸಂಕಟಗಳಿಲ್ಲದ ಹೊಸ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಬರಬೇಕು -ಎಂಬ ಕನಸುಗಳಿಂದ ಬಂದಿದ್ದು. ಇದನ್ನು 'ಜನತೆಗೆ ಹೊಣೆಗಾರನಾಗುವ ಬೌದ್ಧಿಕತೆ' ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಜನಸಮುದಾಯದ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಜೀವಂತಿಕೆ ಮಿಡಿವಂತೆ ಬಳಸುವುದು ಪ್ರಯೋಗಶೀಲತೆಯ ಆಟವಲ್ಲ. ವಚನಕಾರರು ಕನ್ನಡವನ್ನು ಮುಟ್ಟಿ ಬಳಸಿ, ಅದಕ್ಕೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅಪಾರಶಕ್ತಿ-ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆ ಒದಗಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದ್ದು, ಈ ತಲ್ಲಣ, ಕಮಿಟ್‌ಮೆಂಟ್ ಹಾಗೂ ಕನಸುಗಾರಿಕೆಗಳಿಂದಲೇ. ಇವೆಲ್ಲ ಇಲ್ಲದಿದ್ದಾಗ ಭಾಷೆ ಹತ್ತಲಾಗದ ಒಂದು ಗುಡ್ಡದಂತಾಗುತ್ತದೆ.

ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿರುವ ಪಾಂಡಿತ್ಯ ಮತ್ತು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳಿಗೂ, ತಾತ್ವಿಕ ಕಾಳಜಿಗಳಿಗೂ

ಒಳ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಸಂಶೋಧಕರಿಗೆ, ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳಿಗೆ ನಾವು ಯಾಕಾಗಿ ಯಾರಿಗಾಗಿ ಬರೆಯುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಹುಟ್ಟದಿದ್ದರೆ, ವಿದ್ವತ್ತು ಗೊಡ್ಡಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ವಾಳವೇಕರ್ ಲೇಖನದಲ್ಲಿರುವ ಸಂಶೋಧನೆ ಪಾಂಡಿತ್ಯಗಳಿಗೆ ಖಚಿತ ಉದ್ದೇಶವಿದೆ. ಅದೆಂದರೆ ನಾಡನ್ನು ಬರಿದು ಮಾಡಿ ಜನರನ್ನು ನಿರ್ಗತಿಗೆ ತರಲೆಂದು ನಿಂತಿರುವ ಆಳುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಜನಾಭಿಪ್ರಾಯ ರೂಪುಗೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂಬುದು: ಈ ಬೌದ್ಧಿಕ ದಿಟ್ಟತನವೇ ಇಲ್ಲಿನ ವಿದ್ವತ್ತು (ಸಂಶೋಧನೆ) ಮತ್ತು ಭಾಷೆಗಳ ಹಿಂದಣ ಚೈತನಶಕ್ತಿ. ಇದೇ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಒಳಗಿನ 'ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ'. 'ರಾಜಕೀಯ' ಎಂದೊಡನೆ ಓಟಿನ ಪಕ್ಷಗಳ ಪರ-ವಿರೋಧ ದಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವುದು ಎಂದು ಗ್ರಹಿಕೆ ಇದ್ದಂತಿದೆ. ರಾಜಕೀಯವೆಂದರೆ, ನಾಡಿನ ಬಹು ಸಂಖ್ಯಾತ ಜನರ, ಆರ್ಥಿಕತೆ, ಭಾಷೆ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಹಿತಬಗೆಯುವ ದಿಸೆಯಲ್ಲಿ ಮಾಡುವ ಚಿಂತನೆ. ನಾಡಿನ ವಿಧಿಯನ್ನು ಬದಲಿಸುವ ರಾಜಕೀಯ-ಆರ್ಥಿಕ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳ ಗಾಢ ಅರಿವಿನಿಂದ ಹೊರಡುವ ಬೌದ್ಧಿಕ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆ. ಈ ಬೌದ್ಧಿಕ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಗೆ ಅನೇಕ ಸಲ, ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ನೀತಿಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಹೋಗಬೇಕಾದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಬರಬಹುದು. ಧೀಮಂತ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಪ್ರವಾಹಕ್ಕೆ ಎದುರು ಹೋಗುವ ರಿಸ್ಕನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ನೋಮ್ ಚೋಮ್‌ಸ್ಕಿ ಅಮೇರಿಕನ್ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಖ್ಯಾತನಾಗಿರುವುದು ಭಾಷಾಶಾಸ್ತ್ರದ ವಿದ್ವತ್ತಿಂದಲ್ಲ. ತನ್ನ ನಿರ್ಭೀತಿಯಿಂದ. ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮರೆಮಾಚುವ ಸತ್ಯವನ್ನು ಮುಖಾಮುಖಿ ಮಾಡುವ ಬೌದ್ಧಿಕ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯಿಂದ. ಸ್ವಾಯತ್ತ ಸಂಸ್ಥೆಗಳಾದ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಗಳು, ಸ್ವತಂತ್ರ ಚಿಂತನಾ ಕೇಂದ್ರಗಳಾಗದಿದ್ದರೆ, ಈ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಬಹುತೇಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಗಳ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಸಂಶೋಧನೆಗಳ ಮಂಕುತನಕ್ಕೆ ಕಾರಣ - ಆಳದಲ್ಲಿರುವ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ಭಯ, ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಎದುರು ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳದೆ ಹೇಗೋ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ನಿರಪಾಯಕಾರಿಯಾಗಿದ್ದು ಬಿಡುವ ಆರಾಮತನ ಅಥವಾ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಬೇಕಾದ ಮಾಹಿತಿಯೊದಗಿಸುವ ಮೆಥಡಾಲಜಿ. ಈ ಭಯಗ್ರಸ್ತ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಮೆಥಡಾಲಜಿಗೆ ಶತಮಾನಗಳ ಚರಿತ್ರೆಯಿದೆ. ಕರ್ನಲ್ ಮೆಕೆಂಜಿಯು ಕೊಟ್ಟ ಸಂಬಳಕ್ಕಾಗಿ 'ರಾಜಾವಳಿ'ಯನ್ನು ಬರೆದುಕೊಟ್ಟ ದೇವಚಂದ್ರನಿಂದ ಬಹುಶಃ ಇದು ಶುರುವಾಯಿತು. ಯುರೋಪಿಯನ್ನರು ಈ ದೇಶವನ್ನು ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ವಶಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು, ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಆಳಲು ಅನುಕೂಲ ವಾಗುವಂತೆ ರೂಪಿಸಿಕೊಟ್ಟ ಮಾಹಿತಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸುವ 'ಸಂಶೋಧನೆ' ವಿಧಾನದ ಹೊರೆ, ಇನ್ನೂ ನಮ್ಮ ತಲೆಯಿಂದ ಇಳಿದೇ ಇಲ್ಲ, ಜಾಗತೀಕರಣ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇದು ಇನ್ನೂ ಬಲಗೊಳ್ಳು ತ್ತಿದೆ. ಹೊಸ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಲಾಗದ ಈ ಮೆಥಡಾಲಜಿಗೆ ವರ್ತಮಾನದ ತುರ್ತಿಲ್ಲ. ಧೀಮಂತಿಕೆಯಿಲ್ಲ. ಬಹಳ ಸಲ ಹೊಸ ಅರಿವಿನ ಅಕೆಡಿಮಿಕ್ ದಾಹವೂ ಇಲ್ಲ. ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಬಯಸುವುದೇ ತಾನು ಹೇಳಿದಂತೆ ಕೇಳಿಕೊಂಡು ಬಿದ್ದಿರುವ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಯನ್ನು. ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಒದಗಿಸುವ ಆರ್ಥಿಕ ಭದ್ರತೆಯ ಕಾಳಜಿ ವಿದ್ವತ್ತಿನ ನಿರಂಕುಶ ಮತಿತ್ವವನ್ನು ಕಿತ್ತುಕೊಂಡು, ಅದರ ಜೀವಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಕೊಂಡುಕೊಳ್ಳುವಷ್ಟು ಬೆಲೆಯನ್ನು ಕೇಳುತ್ತದೆಯೇ? ಬೌದ್ಧಿಕತೆ

ಬದ್ಧವಾಗಬೇಕಾಗಿರುವುದು ಜನತೆಗೋ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೋ? ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಇರುವ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕುಗ್ಗಿಸುವಂತೆ, ವರ್ತಿಸತೊಡಗಿದಾಗ ಸತ್ಯವನ್ನು ಯಾರು ಮುಟ್ಟಬೇಕು? ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಎದುರಾಗದೆ ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತ ಜನತೆಯ ಭಾಷೆ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಆರ್ಥಿಕ ರಾಜಕೀಯ ಸ್ವಾಯತ್ತತೆಗಳಿಗೆ ಬದ್ಧವಾಗುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ -ಎಂಬ ವಿಕಟಸ್ಥಿತಿ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಯಾಕೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತದೆ? ಸಂಶೋಧನೆಯಂಥ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆ ಏನು? ಇತ್ಯಾದಿ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಮತ್ತೆಮತ್ತೆ ಎದುರಾಗುತ್ತವೆ. ವಾಳವೇಕರ್‌ನಂಥ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ತಮ್ಮ ಅಂತಃಸಾಕ್ಷಿಯನ್ನು ಒತ್ತೆಹಾಕದೆ ಜನಾಭಿಪ್ರಾಯ ರೂಪಿಸುವ ಕಷ್ಟ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳದಿದ್ದರೆ, ಬ್ರಿಟೀಶರು ಈ ದೇಶಬಿಟ್ಟು ಹೋಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ನಾಡಿನ ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತ ಸಮುದಾಯಗಳ ಹಿತಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲದ 'ಅಭಿವೃದ್ಧಿ'ಯ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ದೇಶ ಹೊರಟಾಗ, ಅಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ದಮನವೂ ದೇಶೀಭಾಷೆಗಳ ನಾಶವೂ ಅಡಗಿರುತ್ತದೆ. ಮರೆಮಾಚಲಾದ ಸತ್ಯವನ್ನು ಮುಟ್ಟುವುದು, ಅದನ್ನು ಜನರಿಗೆ ತಿಳಿಸುವ ಕಷ್ಟ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು ನಿಜವಾದ ಡೆಮಾಕ್ರಸಿಯ ಕರ್ತವ್ಯ ಕೂಡ. ಸಂಶೋಧನೆಯ ಚೈತನ್ಯವಿರುವುದು ಅದರ ಪಾಂಡಿತ್ಯದಲ್ಲಲ್ಲ. ಅದರ ಕಾಳಜಿಯಲ್ಲಿ, ಪ್ರತಿರೋಧದಲ್ಲಿ, ನಿರ್ಭೀತಿಯಲ್ಲಿ. ಆಗ ಬಳಸುವ ಭಾಷೆ, ಕೇಳಿದಂತೆ ಮಣಿಯುತ್ತದೆ. ಪರಿಭಾಷೆಯ ಗಂಟುಗಳು ಮಂಜಿನಂತೆ ಕರಗಿ ಆಲೋಚನೆಗಳು ಎದೆಗೆ ತಟ್ಟುವ ರೂಪಕಗಳಲ್ಲಿ ಹರಳುಗಟ್ಟಿ ಬರುತ್ತವೆ. ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಬಹುಶಿಸ್ತೀಯತೆ ತಾನೇತಾನಾಗಿ ಬಂದು ನೆಲೆಸುತ್ತದೆ.

● **ಸಂಪಾದಕ**

ಪರಿವಿಡಿ

ಹುತ್ತಕ್ಕೆ ಹಾಲೆರೆವ ಹಸು: ಕರ್ನಾಟಕದ ಒಂದು ಬಹುರೂಪಿ ಐತಿಹ್ಯ

● ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ

೧

ಜಾನಪದದ ವಿವಿಧ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ತಲಸ್ಪರ್ಶಿಯಾಗಿ ಅಭ್ಯಸಿಸುವ ವಿಧಾನ ಈಗಲೂ ತುಂಬ ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿದೆ. ವಿವಿಧ ಪ್ರಕಾರಗಳ ನಡುವಣ ಗಡಿರೇಖೆಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ, ಅವುಗಳನ್ನು ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ವಿವರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳೂ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿವೆ. ಜಾನಪದವನ್ನು ಅದರ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿರಿಸಿ, ಪುನರಾವರ್ತಿತ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿಯೂ ಚರ್ಚೆಗಳು ನಡೆದಿವೆ. ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಪಠ್ಯವೊಂದನ್ನು ಆಧರಿಸಿ, ಇಲ್ಲವೇ ತಾತ್ಕಾಲಿಕವಾಗಿ ಕಲ್ಪಿಸಿ, ಅದರ ರಚನೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸುವ, ಅದನ್ನು ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ, ಅರ್ಥವನ್ನು 'ಕಂಡುಹುಡುಕುವ' ಬೌದ್ಧಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಂತೂ ನಡೆದೇ ಇವೆ. ಇಂಥ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳೆಲ್ಲವೂ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ವಿಧದಲ್ಲಿ ಪಠ್ಯವೊಂದನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುತ್ತವೆ. ಒಂದೇ ಪಠ್ಯದ ಹಲವು ಪಾಠಗಳು ಲಭ್ಯವಿದ್ದಾಗ, ಅವನ್ನು 'ಪಾಠಾಂತರ'ಗಳೆಂದೋ, 'ಭಿನ್ನ ಪಾಠ'ಗಳೆಂದೋ ಕರೆದು ತೊಡಕನ್ನು ನಿವಾರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ 'ಪಾಠಾಂತರಗಳ' ಬಗೆಗೆ ಇಲ್ಲವೇ 'ಭಿನ್ನ ಪಾಠ'ಗಳ ಬಗೆಗೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಡೆದದ್ದು ಇಲ್ಲವೆಂಬಷ್ಟು ಕಡಿಮೆ.

ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ, ಈ ಕಾಲದ ನಮ್ಮ ಬೌದ್ಧಿಕತೆಯು ಭಿನ್ನ ಪಾಠಗಳ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿಯೇನೂ ಇಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಇಂದಿನ ಆರ್ಥಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯು ಜಗತ್ತಿನ ವ್ಯಾಪಕತೆಯನ್ನು ಕಿರಿದುಗೊಳಿಸಿ, ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಏಕಾಕೃತಿ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಗ್ರಹಿಸುವ ವಿವರಿಸುವ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ನಮ್ಮನ್ನು ತಂದು ನಿಲ್ಲಿಸಿದೆ. ಕಂಪ್ಯೂಟರ್‌ಗಳ ಮುಖ್ಯ ಕೆಲಸವೇ ಅದು. ಅದು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ವ್ಯವಸ್ಥಿತಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ, ವರ್ಗೀಕರಿಸುತ್ತದೆ, ಕಚ್ಚಾ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವನ್ನಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡಿಸಿ ನಮ್ಮ ಮುಂದಿಡುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಸಮಕಾಲೀನ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ, ಏಕಾಕೃತಿ ಮಾದರಿಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಬಹುರೂಪಿಗಳನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸುವ ಕೆಲಸವನ್ನು

ನಾವೀಗ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ತುಂಬ ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿರುವ ಹುತ್ತಕ್ಕೆ ಹಾಲೆರೆವ ಹಸುವಿನ ಐತಿಹ್ಯವನ್ನು ಆಧರಿಸಿ, ಬಹುಮುಖಿ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಮತ್ತು ವಿವರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಈ ಸಂಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಒಂದೇ ಎಂದು ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಕಾಣುವ ಐತಿಹ್ಯವೊಂದರಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೊಂದು ಒಳಸುಳಿವುಗಳಿವೆ, ಅವು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಪುನರ್ -ಸಂಘಟನೆಗೊಂಡು ಎಷ್ಟೊಂದು ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿಬಿಟ್ಟಿವೆ ಎಂದು ವಿವರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಈ ಲೇಖನ ಸೀಮಿತವಾಗಿದೆ. ಐತಿಹ್ಯದ ಅರ್ಥ, ರಚನೆ, ಸಂಕೇತ, ಸಂದರ್ಭ ಮತ್ತಿತರ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲನೆಗೆ ಎತ್ತಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಅದು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಲೇಖನದ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ.

೨

ಹುತ್ತಕ್ಕೆ ಸ್ವಯಂ ಹಾಲೆರೆಯುವ ಹಸುವಿನ ಕತೆ ಅಥವಾ ಐತಿಹ್ಯ ಕರ್ನಾಟಕದ ಎಲ್ಲಾ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿದೆ. ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವ ಕರಾವಳಿ ಕರ್ನಾಟಕ, ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕ, ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕ ಮತ್ತು ಹೈದರಾಬಾದ್ ಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಈ ಐತಿಹ್ಯವು ಸ್ಥಳಪುರಾಣಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿದೆ. ಗ್ಯಾಟ್ರಿಯಲಾ ಐಶಿಂಗರ್ ಅವರು ಹುತ್ತಕ್ಕೆ ಹಾಲೆರೆಯುವ ಹಸು ಕುರಿತಾದ ಸುಮಾರು ೧೫೦ಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚು ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ತಮಿಳುನಾಡು, ಆಂಧ್ರ ಪ್ರದೇಶ, ಕೇರಳ, ರಾಜಸ್ಥಾನ, ಉತ್ತರ ಪ್ರದೇಶಗಳಿಂದ ವರದಿ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಒ ಫ್ಲಹರ್ಟಿ ಅವರು ಈ ಐತಿಹ್ಯವನ್ನು ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಸಾಹಸ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. [Eichinger 1987, O' Flaherty 1973]. ಭಾರತದ ದೇಶದ ವಿವಿಧ ರಾಜ್ಯಗಳ ಗೆಜೆಟಿಯರ್‌ಗಳಲ್ಲಿ, ಸೆನ್ಸಸ್ ಆಫ್ ಇಂಡಿಯಾದ ವಿವಿಧ ಸಂಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಐತಿಹ್ಯದ ವಿವಿಧ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ವಿಲಿಯಂ ಕ್ರೂಕ್ (೧೯೧೨), ಡೇವಿಡ್ ಫುಲ್ಮನ್ (೧೯೭೮), ಮೊದಲಾದ ವಿದ್ವಾಂಸರೂ ಪ್ರಾಸಂಗಿಕವಾಗಿ ಪ್ರಸ್ತುತ ಐತಿಹ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಸುಳ್ಯ ತಾಲೂಕಿನ ಎಡಮಂಗಲ ಎಂಬಲ್ಲಿ 'ನಾಕೂರುಗಯ' ಎಂಬ ಸ್ಥಳವೊಂದಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿರುವ ಐತಿಹ್ಯದ ವಿವರ ಇಂತಿದೆ.

"ಬಹಳ ಹಿಂದೆ ನಾಕೂರಿನ ಬಳಿ ದನ ಕಾಯುವ ಹುಡುಗನೊಬ್ಬನಿದ್ದ. ದನಗಳನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಮೇಯಿಸಿ ಸಾಯಂಕಾಲ ಹಟ್ಟಿಗೆ ಹೊಡೆದುಕೊಂಡು ಬರುವುದು ಅವನ ದಿನನಿತ್ಯದ ಕೆಲಸ. ಒಂದು ದಿನ ದನಗಳ ಯಜಮಾನ ಕಾವಲಿನ ಹುಡುಗನನ್ನು ಗದರಿಸಿದ- 'ಕಪಿಲೆ ದನದ ಕೆಚ್ಚಲು ಬರಿದಾಗಿದೆ. ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ದನಗಳನ್ನು ಮೇಯಿಸುವುದು ಬಿಟ್ಟು ಕೆಚ್ಚಲಿನಿಂದ ಹಾಲು ಕುಡಿಯಲು ಕಲಿತಿದ್ದೀಯಾ...?' ಹುಡುಗ ತಾನು ಹಾಗೆ ಮಾಡಿಲ್ಲವೆಂದು ಪ್ರಮಾಣ ಮಾಡಿ ಹೇಳಿದ. ಘಟನೆ ಮರುದಿನವೂ ಪುನರಾವರ್ತನೆಗೊಂಡಿತು. ಈ ಸಲ ಹುಡುಗ

ಒಂದೆರಡು ಪೆಟ್ಟುಗಳನ್ನೂ ತಿನ್ನಬೇಕಾಯಿತು. ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಮೂರನೇ ದಿವಸ ಹುಡುಗ ಕಪಿಲೆ ದನದ ಬೆನ್ನು ಹಿಡಿದ. ಕಪಿಲೆ ಕಾಡೊಳಕ್ಕೆ ನುಗ್ಗಿ ಕ್ಷಣ ಮಾತ್ರದಲ್ಲಿ ಮರೆಯಾಯಿತು. ಹುಡುಗ ಬೆನ್ನು ಬಿಡಲಿಲ್ಲ. ಆತ ನೋಡುತ್ತಿರುವಂತೆ ಕಪಿಲೆ ಕಾಡೊಳಗೆ ಪೊದರಿನಲ್ಲಿ ಅವಿತಿದ್ದ ಹುತ್ತವೊಂದಕ್ಕೆ ಹಾಲುಡಿಸತೊಡಗಿತು. ಛಂಗನೆ ನೆಗೆದ ಹುಡುಗ ಕಪಿಲೆಯ ಬಾಲ ಓಡಿದ. ಈಗ ನೆಗೆದೋಡಿದ ಕಪಿಲೆಯು ನೇರವಾಗಿ ನಾಕೂರು ಹೊಳೆಗೆ ಹಾರಿತು, ಜೊತೆಗೆ ಹುಡುಗನನ್ನೂ ಕೊಂಡೊಯ್ದಿತು. ಹಾಗೆ ಕಪಿಲೆ ದನವು ಹುಡುಗನೊಡನೆ ಮರೆಯಾದ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಅಂಗರೂಪೀ ದೈವವೊಂದಿತ್ತು. ಆ ದೈವಕ್ಕೆ ಒಂದು ಚಾವಡಿ(=ಗುಡಿ)ಯೂ ಇತ್ತು. ಈಗ ಅದು ನದಿಯ ನಡುವೆ ಮುಳುಗಿ ಹೋಗಿರುವುದರಿಂದ ಬೇರೆಯವರಿಗೆ ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ನದಿಯಲ್ಲಿ ನೀರು ಕಡಿಮೆ ಆದಾಗ, ಮಡಿವಂತರಿಗೆ ದೇವಳದ ಕಳಶ ಕಾಣಿಸುವುದುಂಟು."

ಈ ಐತಿಹ್ಯವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ನಿರೂಪಕನು 'ನಾಕೂರುಗಯ'ವನ್ನುಬೆರಳಿಂದ ತೋರಿಸಿ, ಲಿಂಗ-ಕಳಶ ಇರುವ ಸ್ಥಳವನ್ನು ನಿಸ್ಸಂಶಯವಾಗಿ ತೋರಿಸುತ್ತಾನೆ, ನಾವೂ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಕಪಿಲೆ, ಕೆಚ್ಚಲು, ಹಾಲು, ಹುಡುಗ, ಲಿಂಗ, ನೀರು, ಕಳಶಗಳ ಸುಂದರ ಕಟ್ಟೋಣದಲ್ಲಿ ತಲ್ಲೀನರಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತೇವೆ. ನಮ್ಮ ಎಂದಿನ ಬೌದ್ಧಿಕ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಪರಿಧಿಯೊಳಗೆ ಇವಕ್ಕೆಲ್ಲ ಹೊಸ ಅರ್ಥ ಹುಡುಕುವ ಚಟುವಟಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಮಗ್ನರಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತೇವೆ. ನಾನೀಗ ಇಂಥ ಆಕರ್ಷಣೆಯಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಈ ಐತಿಹ್ಯದ ಬಹುಮುಖತೆಯ ಕಡೆಗೆ ನಿಮ್ಮನ್ನು ಕರೆದೊಯ್ಯಲಿಚ್ಛಿಸುತ್ತೇನೆ. ಹಾವೇರಿ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಲಭ್ಯ ಇರುವ ಹಸುವಿನ ಐತಿಹ್ಯ ಇಂತಿದೆ:

"ಕಪಿಲೆ ದನವೊಂದು ಮೇಯಲು ಹೋದಾಗ, ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಕೆಚ್ಚಲನ್ನು ಹುತ್ತವೊಂದಕ್ಕೆ ಒಡ್ಡುತ್ತದೆ. ಹುತ್ತದಲ್ಲಿದ್ದ ಕರಿನಾಗರವೊಂದು ಹಸುವಿನ ಕೆಚ್ಚಲಿನಿಂದ ಹಾಲು ಕುಡಿಯುತ್ತದೆ. ಈ ಮಹಿಮೆಯನ್ನು ತಿಳಿದ ಜನರು ನಾಗಪ್ಪನಿಗೊಂದು ಗುಡಿ ಕಟ್ಟಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆ ಗುಡಿಯೇ ಅಲ್ಲಿರುವುದು. ಗುಡಿಯೊಳಗೆ ಈಗಲೂ ಕರಿಯಪ್ಪ ದೈವ ವಾಸವಾಗಿದ್ದಾನೆ."

ಹಾವು, ಹುತ್ತ, ದನ ಮತ್ತು ಹಾಲಿನ ಸಂಯೋಜನೆಗಳಿಂದ ಹಾವೇರಿಯ ಐತಿಹ್ಯವು ಮೊದಲ ಐತಿಹ್ಯದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವುದು ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ. ಉತ್ತರ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಸಿದ್ಧಾಪುರದ ಬಳಿಯ ದೊಡ್ಡಮನೆ ಎಂಬಲ್ಲಿ ದೊರೆತ ಐತಿಹ್ಯದಲ್ಲಿ "ಕರು ಹಾಕದ, ಗರ್ಭಧರಿಸದ ಎಳೆಯ ಹೆಣ್ಣು ಕರುವೊಂದು ಕಾಡಿನಲ್ಲಿರುವ ಹುತ್ತದ ಬಳಿ ಸುಳಿದಾಡುತ್ತದೆ. ಆಗ ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ ಅದರ ಕೆಚ್ಚಲು ತುಂಬುತ್ತದೆ. ಅದು ತುಂಬಿದ ಕೆಚ್ಚಲ ಹಾಲನ್ನು ಹುತ್ತಕ್ಕೆ ಎರೆಯುತ್ತದೆ. ಮಹಿಮೆ ತಿಳಿದ ಊರಿನ ಜನರು ಹುತ್ತವನ್ನು ಅಗೆಸಿದಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಲಿಂಗರೂಪೀ ದೈವವೊಂದು ಇರುವುದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಜನರು ಅದಕ್ಕೆ ಗುಡಿಕಟ್ಟಿಸಿ ಪೂಜೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ." ಇಲ್ಲಿ ಎಳೆಯ ಕರು ಹಾಲೂಡಿಸುವ ಪವಾಡ ನಡೆದಿದೆ. ಕರುವನ್ನು 'ಕನ್ಯೆ'

ಯಾಗಿಸುವದರ ಮೂಲಕ ಅದರ ಲೈಂಗಿಕ ಪಾವಿತ್ರ್ಯವನ್ನು ಕಾಪಾಡಲಾಗಿದೆ. ಈ ಬಗೆಯ 'ಕನ್ಯತ್ವ ರಕ್ಷಣೆ'ಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಇನ್ನೊಂದು ರೂಪ, ದಕ್ಷಿಣಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಪುತ್ತೂರು ತಾಲೂಕಿನ ಬಿಳಿನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಲಭ್ಯವಿದೆ. ಅಲ್ಲಿರುವ ಐತಿಹ್ಯದ ಪ್ರಕಾರ, "ಕರುವನ್ನೇ ಹಾಕಲಾಗದ ಗೊಡ್ಡು ದನವೊಂದು ಕಾಡಿನಲ್ಲಿರುವ ಲಿಂಗಕ್ಕೆ ಕ್ಷೀರಾಭಿಷೇಕ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅಚ್ಚರಿಗೊಂಡ ಜನರು ಲಿಂಗದ ಮಹಿಮೆಗೆ ಬೆಚ್ಚಿ ಅದಕ್ಕೊಂದು ಗುಡಿಕಟ್ಟಿಸುತ್ತಾರೆ." ಇಲ್ಲಿ ಗೊಡ್ಡು ದನದ ಕೆಚ್ಚಲಿನಿಂದ ಹಾಲು ಒಸರುವ ಪವಾಡ ನಡೆದಿದೆ. ಹಾಸನ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಸಕಲೇಶಪುರ ತಾಲೂಕಿನ ಕೂಡುರಸ್ತೆ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಜನಜನಿತವಾಗಿರುವ ಐತಿಹ್ಯದ ಪ್ರಕಾರ, 'ಗೊಡ್ಡು ದನ ಹುತ್ತಕ್ಕೆ ಹಾಲೆರೆದ ಆನಂತರ ಹಟ್ಟಿಗೆ ಹಿಂದಿರುಗಿ, ತನ್ನ ಯಜಮಾನನಿಗೂ ಹಾಲು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಈ ಮೂಲಕ ಅದು ಯಜಮಾನನ ಸಂಪತ್ತಿನ ಸಂವರ್ಧನೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ.'

ಕೊಡಗು ಜಿಲ್ಲೆಯ ಸೋಮವಾರಪೇಟೆ ತಾಲೂಕಿನ ಐಗೂರು ಎಂಬಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿರುವ ಹೇಳಿಕೆಯ ಪ್ರಕಾರ "ಹಸುವೊಂದು ಹಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಕರುವಿಗೆ ಹಾಲೂಡಿಸುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಅದು ತನ್ನ ಕರುವನ್ನು ಕರೆದುಕೊಂಡು ಕಾಡಿಗೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಕರು ಹಾಲು ಕುಡಿಯುವಾಗ, ಅದರ ದವಡೆಯಿಂದ ಹಾಲು ತೊಟ್ಟಿಕ್ಕುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ತೊಟ್ಟಿಕ್ಕಿದ ಹಾಲು ಹುತ್ತದೊಳಗಣ ಲಿಂಗಕ್ಕೆ ಸೇರುತ್ತದೆ. ವಿಷಯ ತಿಳಿದ ಜನರು ಲಿಂಗಕ್ಕೆ ಗುಡಿಕಟ್ಟಿಸುತ್ತಾರೆ." ಈ ಐತಿಹ್ಯದಲ್ಲಿ ಎಂಜಲಿನ (ಮೈಲಿಗೆ) ಕಲ್ಪನೆ ಇಲ್ಲದಿರುವುದು ಕುತೂಹಲಕರ. ಬೆಳಗಾವಿ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಕಿತ್ತೂರಿನಲ್ಲಿರುವ ಐತಿಹ್ಯದ ಪ್ರಕಾರ "ಹಸು ಕಾಡಿಗೆ ಹೋಗಿ ಲಿಂಗಕ್ಕೆ ಹಾಲೂಡಿಸಿದ ಆನಂತರ ಹಟ್ಟಿಗೆ ಹಿಂದಿರುಗಿ ಬಂದು ತನ್ನ ಕರುವಿಗೆ ಹಾಲೂಡಿಸುತ್ತದೆ."

ಹುತ್ತದೊಳಗೆ ಕರಿಯಪ್ಪ, ಲಿಂಗಪ್ಪರು ವಾಸವಾಗಿರುವಂತೆ, ಮುನಿಗಳೂ, ವೆಂಕಟೇಶ್ವರ, ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣ ವಾಸವಾಗಿರುವ ಕುರಿತು ಮಾಹಿತಿಗಳು ಲಭಿಸುತ್ತವೆ. ಪ್ರಖ್ಯಾತವಾದ ಶ್ರೀ ಎಡೆಯೂರಿನಲ್ಲಿ ಬಿಳಿದನವೊಂದು ಹುತ್ತದೊಳಗೆ ಧ್ಯಾನಸ್ಥನಾಗಿದ್ದ ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯತಿಗೆ ಹಾಲು ಕುಡಿಸುತ್ತದೆ. ಕೋಲಾರ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಬಂಗಾರಪೇಟೆಯ ತಮಿಳರ ನಡುವೆ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿರುವ ನಂಬಿಕೆಯಂತೆ, ಶ್ರೀ ವಿಷ್ಣುವೇ ಕರುವಿನ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಬಂದು ಕಪಿಲೆಯ ಹಾಲು ಕುಡಿಯುತ್ತಾನೆ. ಅದೇ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿರುವ ಇನ್ನೊಂದು ಐತಿಹ್ಯದ ಪ್ರಕಾರ "ವಿಷ್ಣು ಹುತ್ತದೊಳಗೆ ಪವಡಿಸಿರುತ್ತಾನೆ. ಆ ಹುತ್ತಕ್ಕೆ ಕಪಿಲೆ ದನ ಹಾಲೆರೆಯುತ್ತದೆ. ವಿಷಯ ತಿಳಿಯದ ಯಜಮಾನನು 'ಬುದ್ಧಿಗೇಡಿ ದನವು ಹುತ್ತಕ್ಕೆ ಹಾಲೆರೆದು ತನಗೆ ಅನ್ಯಾಯ ಮಾಡುತ್ತಿದೆ' ಎಂದು ಭಾವಿಸಿ, ಹುತ್ತಕ್ಕೆ ಹಾಲೂಡಿಸುತ್ತಿರುವ ದನವನ್ನು ಕೊಲ್ಲಲು ಕತ್ತಿ ಎತ್ತುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಕತ್ತಿ ದನವನ್ನು ಕತ್ತರಿಸುವ ಮುನ್ನ ಹುತ್ತದೊಳಗಿಂದ ವೆಂಕಟೇಶ್ವರ ಎದ್ದು ಬಂದು ತಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ಜ್ಞಾನೋದಯವಾಗಿ ಯಜಮಾನನು ಹಸುವಿಗೂ ವೆಂಕಟೇಶ್ವರನಿಗೂ ಒಟ್ಟು

ಸೇರಿಸಿಯೇ ಗುಡಿಕಟ್ಟುತ್ತಾನೆ.'' ಈ ಐತಿಹ್ಯವು ತಿರುಪತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿದೆ ಎಂದು ವರದಿಯಾಗಿದೆ.

ಬಳ್ಳಾರಿ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಹಂಪಿಯಲ್ಲಿರುವ ನಂಬಿಕೆಯ ಪ್ರಕಾರ, ''ಹಸುವೊಂದು ಪ್ರತಿದಿನ ನೀರು ಕುಡಿಯಲೆಂದು ಹಂಪಿಹೊಳೆ(=ತುಂಗಭದ್ರಾ)ಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದು ನಿಜವಾಗಲೂ ಹೊಳೆಯ ನೀರನ್ನು ಕುಡಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲು ಬೃಹತ್ತಾದ ಬಂಡೆಯನ್ನು ಕೊರೆದು ಅದರಿಂದ ನೀರು ಕುಡಿಯುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಚಿತ್ರಕಂಡ ಜನರು ಒಡ್ಡರನ್ನು ಕರೆಸಿ ಬಂಡೆಯನ್ನು ಒಡೆಸುತ್ತಾರೆ. ಆಗ ಅದರೊಳಗೊಂದು ಲಿಂಗ ಇರುವುದು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಜನರು ಅಲ್ಲೊಂದು ಮಂಟಪ ಕಟ್ಟಿಸುತ್ತಾರೆ.'' ಈ ಐತಿಹ್ಯದಲ್ಲಿ ಹಾಲೂಡಿಸುವ ವಿವರ ಇಲ್ಲ. ಉಳಿದಂತೆ ಪವಾಡ, ಗುಡಿ, ನೀರು ಮತ್ತಿತರ ವಿಷಯಗಳೆಲ್ಲ ಇವೆ. ಘಟನೆಗಳೂ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆ ಸಮಾನವಾಗಿವೆ. ಈ ಐತಿಹ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಗೈರುಹಾಜರಿಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿದರೆ, ಅಂಥ ಗೈರುಹಾಜರಿಗಳಿರುವ ಹಸುವಿನ ಐತಿಹ್ಯದ ಅನೇಕ ಪಠ್ಯಗಳು ಕಣ್ಣಮುಂದೆ ಬರುತ್ತವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಮಂಗಳೂರು ತಾಲೂಕಿನ ಮುಡಿಪು ಎಂಬಲ್ಲಿರುವ ಐತಿಹ್ಯದ ಪ್ರಕಾರ- ''ಹೊಲೆಯರ ಹೆಂಗುಸೊಬ್ಬಳು ನೇಜಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವಾಗ ಮಗುವಿನ ಅಳುವನ್ನು ಆಲಿಸುತ್ತಾಳೆ. ತಕ್ಷಣ ಆಕೆಯ ಮೊಲೆಯಿಂದ ಹಾಲು ಒಸರಲು ಆರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಆಕೆ ಓಡೋಡಿ ಬಂದು ಮಗುವನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಂಡು ಅದಕ್ಕೆ ಹಾಲೂಡಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಆಗ ಏಳು ಹೆಡೆಯ ಸರ್ಪವೊಂದು ತಾಯಿ-ಮಗುವಿಗೆ ನೆರಳಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಅದ್ಭುತವನ್ನು ಕಂಡ ಜನರು ಅಲ್ಲಿ ಗುಡಿ ಕಟ್ಟಿಸುತ್ತಾರೆ.'' ಇಲ್ಲಿ ದನದ ಪ್ರಸ್ತಾವವಿಲ್ಲ. ದನದ ಜಾಗವನ್ನು ಹೊಲತಿಯೊಬ್ಬಳು ಆಕ್ರಮಿಸಿಕೊಂಡಂತೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ತುಮಕೂರು ಜಿಲ್ಲೆಯಿಂದ ವರದಿಯಾದ ಐತಿಹ್ಯವೊಂದರಲ್ಲಿ ''ಹಾಲು ಮಾರಲು ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದ ಗೊಲ್ಲತಿಯೊಬ್ಬಳಿಗೆ, ಮಗುವಿನ ಅಳು ಕೇಳಿಸುತ್ತದೆ. ಆಕೆ ಸುತ್ತಲೂ ನೋಡಿದಾಗ ಹುತ್ತವೊಂದು ಬಿಟ್ಟರೆ ಅಲ್ಲಿ ಬೇರೇನೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಆಕೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗಮನಿಸಿದಾಗ, ಹುತ್ತದೊಳಗಿನಿಂದಲೇ ಮಗುವಿನ ಅಳು ಕೇಳಿಸುತ್ತದೆ. ಆಗ ಆಕೆ ಹಾಲನ್ನು ಹುತ್ತಕ್ಕೆ ಎರೆಯುತ್ತಾಳೆ. ಮಗುವಿನ ಅಳುವೇನೋ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈಗ ಗೊಲ್ಲತಿಗೆ ಅಳು ಬರುತ್ತದೆ. ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಗಂಡ ಹಾಲು ಮಾರಿದ ಹಣವೆಲ್ಲಿ? ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ ಏನು ಉತ್ತರಿಸುವುದೆಂದು ಆಕೆ ಕಂಗಾಲಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಆಗ ಹುತ್ತದೊಳಗಿನ ಮಗು ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ- 'ಹೆದರಬೇಡ, ಮಡಕೆಯಲ್ಲಿ ಮರಳು ತುಂಬಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗು.' ಗೊಲ್ಲತಿ ಹಾಗೆಯೇ ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ. ಮನೆ ತಲುಪಿದಾಗ ಮರಳೆಲ್ಲ ಚಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸಂತುಷ್ಟಗೊಂಡ ಗಂಡ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನಿರುವ ಹುತ್ತಕ್ಕೆ ಗುಡಿಕಟ್ಟಿಸುತ್ತಾನೆ.'' ಈ ಐತಿಹ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೂಡಾ ಮುಡಿಪು ಐತಿಹ್ಯದಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಹೆಂಗಸೇ ಹಾಲೂಡಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಇವೆರಡರಲ್ಲೂ ಹಸುವಿನ ಉಲ್ಲೇಖ ಇಲ್ಲ. ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಗುತ್ತಿಗಾರು ಗ್ರಾಮದ ಒಳಲಂಬೆ ಎಂಬಲ್ಲಿ ದೊರಕುವ ಐತಿಹ್ಯವು ಇನ್ನೂ ರೋಚಕವಾಗಿದೆ. ಅದರ ಪ್ರಕಾರ ''ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಹುಡುಗಿಯೊಬ್ಬಳು

ಮದುವೆಗೆ ಮುನ್ನ ಮುಟ್ಟಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಇದು ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ನಿಯಮದಂತೆ ತಂದೆ ಆಕೆಯನ್ನು ನದಿಯ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಿಸಿ, ಹೊಳೆಕೊಚ್ಚಿಕೊಂಡು ಹೋಗಲಿ ಎಂದು ಪ್ರಾರ್ಥಿಸಿ ಹಿಂದಿರುಗುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಹೊಳೆ ಕೊಚ್ಚಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ನಿಧಾನವಾಗಿ ಹುಡುಗಿಯ ಸುತ್ತ ಹುತ್ತ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಹುತ್ತದೊಳಗೊಂದು ಲಿಂಗ ಮೂಡುತ್ತದೆ. ಹುಡುಗಿ ಲಿಂಗಕ್ಕೆ ಹಾಲೂಡಿಸುತ್ತಾಳೆ. ವಿಷಯ ತಿಳಿದ ಜನರು ನದಿಯ ನಡುವೆಯೇ ಆಕೆಗೆ ಗುಡಿಕಟ್ಟಿಸುತ್ತಾರೆ.'' ಇದುವರೆಗಣ ಐತಿಹ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಲೂಡಿಸುವಿಕೆ ಹುತ್ತದ ಹೊರಗಿನಿಂದ ನಡೆದರೆ, ಈ ಐತಿಹ್ಯದಲ್ಲಿ ಕನ್ಯೆಯೊಬ್ಬಳಿಂದ ಹುತ್ತದೊಳಗಡೆಗೇ ಹಾಲೂಡಿಸುವಿಕೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ರಾಯಚೂರು ಜಿಲ್ಲೆಯ ಲಿಂಗಸೂಗೂರು ಎಂಬಲ್ಲಿನ ಐತಿಹ್ಯದಂತೆ ''ಹುಡುಗಿಯೊಬ್ಬಳು ತನ್ನ ಅಣ್ಣಂದಿರ ಇದಿರಿಗೆ ನಗ್ನಳಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತಾಳೆ. ಕೋಪಗೊಂಡ ಅಣ್ಣಂದಿರು ಆಕೆಯ ಎರಡೂ ಮೊಲೆಗಳನ್ನು ಕತ್ತರಿಸಿ ಕಳ್ಳಿ ಗಿಡದತ್ತ ಎಸೆದು ಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ತುಂಡಾದ ಮೊಲೆಗಳು ಕಳ್ಳಿ ಗಿಡದ ಬುಡದಲ್ಲಿರುವ ಲಿಂಗಕ್ಕೆ ಕ್ಷೀರಾಭಿಷೇಕ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಹಾಲು ಉಕ್ಕಿ ಹರಿಯುತ್ತದೆ. ಹೆದರಿದ ಅಣ್ಣಂದಿರು ಆಕೆಗೊಂದು ಗುಡಿಕಟ್ಟಿಸುತ್ತಾರೆ.'' ಇದೇ ಊರಿನ ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿರುವ ಮಸ್ಕಿಯಲ್ಲಿರುವ ನಂಬಿಕೆಯಂತೆ ''ಮರವೊಂದಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟಿ ಹಾಕಿದ ಹಸುವಿನ ಕೆಚ್ಚಲು ಮರುದಿನ ಬರಿದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮರದ ಬುಡವನ್ನು ಅಗೆದಾಗ ಅಲ್ಲೊಂದು ಶಿವಲಿಂಗ ಇರುವುದು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ.'' ಗದಗಿನ ಕಡೆ ಜನರು ಹೇಳುವಂತೆ ''ಹುತ್ತಕ್ಕೆ ಹಾಲೆರೆಯುವ ಹಸುವಿನ ಬಗೆಗೆ ಅರಸನೊಬ್ಬನಿಗೆ ಕನಸು ಬೀಳುತ್ತದೆ. ಆತ ಮರುದಿನ ಹುತ್ತವಿರುವಲ್ಲಿ ಗುಡಿ ಕಟ್ಟಿಸುತ್ತಾನೆ.'' ಬಳ್ಳಾರಿ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಹಡಗಲಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಹಸು ಹಾಲೂಡಿಸುವ ಬದಲು ಕುರಿ ಹಾಲೂಡಿಸುವ ನಿರೂಪಣೆ ಇದ್ದರೆ, ಕೊಳ್ಳೇಗಾಲ ತಾಲೂಕಿನಲ್ಲಿ ಹುತ್ತಕ್ಕೆ ಎಮ್ಮೆಯೊಂದು ಹಾಲೂಡಿಸುವ ಕತೆ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿದೆ.

ಇಂಥ ಅನೇಕ ಐತಿಹ್ಯಗಳನ್ನು ಇನ್ನಷ್ಟು ನೀಡಬಹುದು. ಆದರೆ ಇದು ಎಂದಾದರೂ ಮುಗಿಯುವ ಕೆಲಸ ಎಂದು ಅನ್ನಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ಜೊತೆಗೆ ಈ ಐತಿಹ್ಯದ ಸುತ್ತ ಇನ್ನಷ್ಟು ನಂಬಿಕೆಗಳೂ ಆಚರಣೆಗಳೂ ಸೇರಿಕೊಂಡು ತುಂಬ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಮತ್ತು ವೈವಿಧ್ಯಮಯವಾದ ರಚನೆಯೊಂದು ಪ್ರತೀತಗೊಂಡಿದೆ. ಚಿತ್ರದುರ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಜನರು ಗಾಢವಾಗಿ ನಂಬುವಂತೆ- ''ಶಿವಲಿಂಗದ ಸುತ್ತ ಹಸು ಮೇಯ್ದು ಬಂದರೆ ಅದರ ಕೆಚ್ಚಲಲ್ಲಿ ಹಾಲು ಕಡಿಮೆ ಆಗುತ್ತದೆ.'' ೭೦ ವರ್ಷದ ನನ್ನ ತಾಯಿ ಈಗಲೂ ಹಾಲು ಕರೆದು ಬರುವಾಗ, ಮನೆಯ ಮೆಟ್ಟಲು ಹತ್ತುವ ಮುನ್ನ, ಸೊಪ್ಪಿನ ತುದಿಯಲ್ಲಿ ಹನಿ ಹಾಲನ್ನಿರಿಸಿ ಕೈ ಮುಗಿಯುತ್ತಾಳೆ. 'ಯಾಕಮ್ಮಾ' ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ ''ಶಿವನ ಗಣಗಳಿಗೆ ಹಾಲು ನೀಡಿದರೆ, ದನದ ಕೆಚ್ಚಲಲ್ಲಿ ಹಾಲು ಹೆಚ್ಚುತ್ತದೆ'' ಎನ್ನುತ್ತಾಳೆ.

ಹೀಗೆ ಈ ಹಾಲು-ಹುತ್ತಗಳ ಲೋಕ ವಿಸ್ಮಯಕರವಾಗಿದೆ. ಲಿಂಗವು ಹಸುವಿನ ಮೂಲಕ

ತನ್ನ ಇರುವಿಕೆ ಪ್ರಕಟಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಅಥವಾ ಹಸುವೊಂದು ತನ್ನಲ್ಲಿರುವ ಅತೀಂದ್ರಿಯ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಲಿಂಗವನ್ನು ಪ್ರಕಟಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಇವೆರಡರಲ್ಲಿ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ನಿಜವಿರಬೇಕು ಅಥವಾ ಎರಡೂ ನಿಜವಿರಬಹುದು. 'ನಿಜ' ಒಂದೇ ಆಗಿರಬೇಕೆಂಬ ಹಠವಾದರೂ ನಮಗ್ಯಾಕೆ?

೩

'ಹುತ್ತಕ್ಕೆ ಹಾಲೆರೆಯುವ ಹಸು'ವಿನ ಕತೆಯು ರಕ್ತ ಒಸರುವ ಲಿಂಗದ ಐತಿಹ್ಯದೊಂದಿಗೂ ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ಅದನ್ನಿಲ್ಲಿ ಪರಿಶೀಲಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ರಾಯಚೂರು ಜಿಲ್ಲೆಯ ಮದ್ಗಲ್ ನಲ್ಲಿ ದೊರೆತ ಐತಿಹ್ಯವೊಂದು ಇಂತಿದೆ:

"ಹಸುವೊಂದು ಲಿಂಗಕ್ಕೆ ಹಾಲೆರೆಯುವ ವಿಷಯ ಮುದ್ಗಲ್ಲಿನ ಆಳರಸನಿಗೆ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ನಿಜವನ್ನು ತಿಳಿಯಲೆಂದು ಅರಸ ತನ್ನ ಭಟರೊಡಗೂಡಿ ಕಾಡಿಗೆ ತೆರಳುತ್ತಾನೆ. ಹುತ್ತಕ್ಕೆ ಹಾಲೆರೆದ ಹಸು ಹಿಂದಿರುಗಿದ ಆನಂತರ ಅರಸನು ಹುತ್ತದ ಸುತ್ತ ಹಬ್ಬಿದ್ದ ಪೊದರನ್ನು ಸವರಲೆಂದು ಖಡ್ಗವನ್ನು ಬೀಸುತ್ತಾನೆ. ಚಿಲ್ಲನೆ ರಕ್ತ ಚಿಮ್ಮುತ್ತದೆ. ಅಚ್ಚರಿಗೊಂಡ ಅರಸನು ದಿಟ್ಟಿಸಿ ನೋಡಲಾಗಿ ಅಲ್ಲೊಂದು ಶಿವಲಿಂಗ ಇರುವುದು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಆತ ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ವಂದಿಸಿ, ಅಲ್ಲೊಂದು ಗುಡಿಕಟ್ಟಲು ಆಣತಿ ನೀಡುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆ ಕಟ್ಟಿಸಿದ ಗುಡಿಯೇ ಈಗಲೂ ಇರುವುದು. ಅರಸನ ಖಡ್ಗ ತಾಗಿದಾಗ ಲಿಂಗದ ಮೇಲೆ ಉಂಟಾದ ಗುರುತನ್ನು ಈಗಲೂ ಕಾಣಬಹುದು." ಈ ಐತಿಹ್ಯದ ಅನೇಕ ಪಾಠಗಳು ಕರ್ನಾಟಕದ ಎಲ್ಲ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿವೆ. ಕೆಲವೆಡೆಗಳಲ್ಲಿ ರಕ್ತ ಸೋರುವ ಲಿಂಗದ ಮೊದಲ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಹುತ್ತಕ್ಕೆ ಹಾಲೆರೆಯುವ ಹಸುವಿನ ಕತೆ ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಗುಂಡ್ಲುಪೇಟೆಯಲ್ಲಿನ ಐತಿಹ್ಯ ಇಂತಿದೆ:

"ಹೊಲತಿಯೊಬ್ಬಳು ಸೊಪ್ಪು ತರಲು ಕಾಡಿಗೆ ಹೋಗುತ್ತಾಳೆ. ಅಲ್ಲಿ ಪೊದರೊಂದನ್ನು ಕಡಿಯುವಾಗ ಆಕೆಯ ಕತ್ತಿ ಕಲ್ಲೊಂದಕ್ಕೆ ತಾಗುತ್ತದೆ. ತಕ್ಷಣ ಕಲ್ಲಿನಿಂದ ರಕ್ತ ಒಸರುತ್ತದೆ. ಗಾಬರಿಗೊಂಡ ಹೊಲತಿ ತನ್ನ ಸೆರಗನ್ನು ಹರಿದು, ಕಲ್ಲಿಗೆ ಕಟ್ಟಿ, ರಕ್ತ ಒಸರುವುದನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತಾಳೆ. ವಿಷಯ ತಿಳಿದ ಊರ ಗೌಡನು ಅಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದು, ಅಲ್ಲೊಂದು ಶಿವಲಿಂಗ ಇರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿ, ಲಿಂಗಕ್ಕೊಂದು ಗುಡಿಕಟ್ಟಿಸುತ್ತಾನೆ." ಈ ಬಗೆಯ ಐತಿಹ್ಯವು ಶಿವಮೊಗ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಶಿರಾಳಕೊಪ್ಪ, ಉತ್ತರ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಹಳಿಯಾಳ, ಬೆಳಗಾಂ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಕೊಕಟನೂರು, ಬೀದರ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಹುಮನಾಬಾದ್, ಮೊದಲಾದೆಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿದೆ. ಬೆಂಗಳೂರು ಜಿಲ್ಲೆಯ ಮಾಗಡಿ ಬಳಿಯಲ್ಲಿರುವ ಐತಿಹ್ಯದ ಪ್ರಕಾರ -ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಗೆಲವು ಸಾಧಿಸಿ ಬಂದ ಅರಸನು, ಕುದುರೆ ಮೇಲೆ ಕುಳಿತು ತನ್ನ ಕತ್ತಿಯನ್ನು ಬೀಸುತ್ತಾ ಉನ್ಮಾದದಲ್ಲಿರುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಆತನ ಕತ್ತಿಗೆ ತಾಗಿದ ಲಿಂಗದಿಂದ ರಕ್ತ ಚಿಮ್ಮುತ್ತದೆ."

ಧಾರವಾಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಗುತ್ತಲಿನಲ್ಲಿ ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿರುವ ಪ್ರಕಾರ- "ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಅಡ್ಡಾಡಿ ಬಂದ ಕುದುರೆಯೊಂದು ಅಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ವರ್ತಿಸುತ್ತದೆ. ನೆಗೆದಾಡುತ್ತದೆ. ಗೌಡನು ಜ್ಯೋತಿಷಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೇಳಿದಾಗ "ಕುದುರೆಯ ಕಾಲಿಗೆ ಲಿಂಗ ತಗುಲಿ, ಲಿಂಗಕ್ಕೆ ಏಟಾಗಿದೆ. ಅದರಿಂದ ರಕ್ತ ಬರುತ್ತಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಏನಾದರೂ ಮಾಡಬೇಕು" ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಆ ಪ್ರಕಾರ ಗೌಡನು ಕಾಡೆಲ್ಲ ಹುಡುಕಾಡಿಸಿದಾಗ, ಕಾಡಲ್ಲಿ ರಕ್ತ ಸೋರುವ ಲಿಂಗ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಗೌಡ ಅಲ್ಲೊಂದು ಗುಡಿ ಕಟ್ಟಿಸುತ್ತಾನೆ." ಚಿತ್ರದುರ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಚಳ್ಳಕೆರೆಯಲ್ಲಿನ ನಂಬಿಕೆಯ ಪ್ರಕಾರ- "ಬೇಟೆಗಾರನೊಬ್ಬ ಬೇಟೆಯಾಡುತ್ತಾ ಅಡ್ಡಾಡುತ್ತಿರುವಾಗ, ಆತನ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಜಿಂಕೆಯೊಂದು ಕಾಣಬರುತ್ತದೆ. ಆತ ಅದಕ್ಕೆ ಬಾಣ ಹೂಡುತ್ತಾನೆ. ಬಾಣ ತಪ್ಪಿ ಕಲ್ಲೊಂದಕ್ಕೆ ಬಡಿಯುತ್ತದೆ. ಕಲ್ಲಿನಿಂದ ರಕ್ತ ಒಸರುತ್ತದೆ. ಊರಿಡೀ ಸುದ್ದಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗ ಊರೊಡೆಯ ಅದನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಲಾಗಿ ಅಲ್ಲೊಂದು ಲಿಂಗವಿರುತ್ತದೆ. ಆತ ಅದಕ್ಕೆ ಗುಡಿ ಕಟ್ಟಿಸುತ್ತಾನೆ." ಗುಲಬರ್ಗಾ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಶಹಾಪುರ, ಬಿಜಾಪುರ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಸಿಂಪಿ, ಬಳ್ಳಾರಿ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಕೊಟ್ಟೂರುಗಳಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುವ ಐತಿಹ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಲಿಂಗದಿಂದ ಹಾಲು ಒಸರುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲು ನೀರು ಒಸರುತ್ತದೆ.

ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸಲಾದ ಮುಖ್ಯ ನಿರೂಪಣೆಗಳಲ್ಲದೆ ಇನ್ನೂ ಹಲವು ಬಗೆಯ ನಿರೂಪಣೆ ಗಳು ಕರ್ನಾಟಕದಾದ್ಯಂತ ಲಭಿಸುತ್ತವೆ. ಹೊಲತಿಯೊಬ್ಬಳು ಕತ್ತಿ ಹರಿತ ಮಾಡುವಾಗ, ಕಲ್ಲಿಂದ ರಕ್ತ ಬರುವುದು, ಲಿಂಗದಿಂದ ಭಂಡಾರ ಚಿಮ್ಮುವುದು, ಶಿವಲಿಂಗದಿಂದ ಕುಂಕುಮ ಉದುರುವುದು, ಗದ್ದೆ ಉಳುವಾಗ ನೇಗಿಲ ತುದಿಗೆ ಲಿಂಗ ಸಿಕ್ಕಿ, ರಕ್ತ ಒಸರುವುದು, ಬಿದಿರನ್ನು ತುಂಡರಿಸಿದಾಗ ಅದರೊಳಗಿಂದ ರಕ್ತ ಒಸರುವುದು, ಅರ್ಜುನ ದನಕ್ಕೆ ಬಾಣ ಹೊಡೆದಾಗ, ಅದರ ಮೈಯಿಂದ ರಕ್ತ ಹೊರಬಂದು, ರಕ್ತದ ಹನಿಬಿದ್ದಲ್ಲೆಲ್ಲ ಲಿಂಗವಾಗಿ 'ಕೋಟಿಲಿಂಗ' ಆಗುವುದು - ತುಂಬ ಜನಪ್ರಿಯವಾದ ನಿರೂಪಣೆಗಳಾಗಿವೆ. ಚ್ಯವನ ಮಹರ್ಷಿಯು ಧ್ಯಾನಸ್ಥ ನಾದಾಗ ಆತನ ಸುತ್ತ ಹುತ್ತ ಬೆಳೆಯುವುದು, ಸುಕನ್ಯೆ ಆಟಕ್ಕೆಂದು ಹುತ್ತವನ್ನು ಚುಚ್ಚಿದಾಗ, ಚ್ಯವನನ ಕಣ್ಣಿಂದ ರಕ್ತ ಹರಿಯುವುದು, ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಪುತ್ತೂರು ತಾಲೂಕಿನಲ್ಲಿ ಜನಪ್ರಿಯವಾದ ಕತೆಯಾಗಿದೆ.

ಹೀಗೆ "ಹುತ್ತಕ್ಕೆ ಹಾಲೆರೆಯುವ ಹಸು"ವಿನ ಐತಿಹ್ಯಕ್ಕೆ ನೆತ್ತರು ಒಸರುವ ಲಿಂಗದ ಕತೆಯೂ ಸೇರಿಕೊಂಡಿದೆ. ಈಗಾಗಲೇ ನಮಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುವಂತೆ ಕೆಲವು ಬಾರಿ ಅವರೆಡೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿಯೂ ಲಭ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಕಾಡು ಕಡಿಯುವಾಗ, ಬೇಟೆ ಆಡುವಾಗ, ಯುದ್ಧ ಮಾಡುವಾಗ, ಕೃಷಿ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ತೊಡಗಿದಾಗ, ಲಿಂಗದಿಂದ ರಕ್ತ ಒಸರುತ್ತದೆ, ನಿರ್ಜೀವ ಕಲ್ಲಿ ನಿಂದ ರಕ್ತ ಒಸರುವ ಪವಾಡ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ದೇಹದಿಂದ ರಕ್ತ ಒಸರಿದರೂ ಲಿಂಗ ಅಳುವುದಿಲ್ಲ. ದಲಿತ ಮಹಿಳೆ ತನ್ನನ್ನು ಆರೈಕೆ ಮಾಡುವಾಗ ಲಿಂಗ ಸಂಕೋಚಗೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ.

ವಲಸೆಗಾರ ಸಮುದಾಯಗಳು, ನೆಲಸುಗಾರ ಕೃಷಿಕರು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಐತಿಹ್ಯ ಇದೆಂಬುದು ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

೪

ಇನ್ನೊಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸಬಹುದೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಹಸು ಹಾಲೆರೆಯುವ 'ಲಿಂಗ'ವನ್ನು 'ಶಿವಲಿಂಗ' ಎಂದೇ ಸರಳವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕರ್ನಾಟಕದಾದ್ಯಂತ (ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದಾದ್ಯಾಂತ) ದೊರೆಯುವ ಮೇಲಿನ ಐತಿಹ್ಯದಲ್ಲಿ 'ಲಿಂಗ' ಎಂದರೆ 'ಶಿವಲಿಂಗ'ವೇ ಆಗಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಬಿದಿರನ್ನು ತುಂಡರಿಸಿದಾಗ ರಕ್ತ ಚಿಮ್ಮಿದರೆ, ಅದರೊಳಗೊಂದು 'ಲಿಂಗ' ಇರುತ್ತದೆ. ನಿರೂಪಕರ ಪ್ರಕಾರ ಆ ಲಿಂಗ - 'ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯ'; ತಮಿಳುನಾಡಿನಲ್ಲಾದರೆ 'ಮುರುಗ'. ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೋ ಬಾರಿ ಲಿಂಗ ಎಂದರೆ 'ಖಂಡೋಬಾ', 'ಮೈಲಾರ ಲಿಂಗೇಶ್ವರ', ಕರಾವಳಿ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಅದು 'ಪರಶುರಾಮ'ನನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತದೆ. ಆಂಧ್ರ-ಕರ್ನಾಟಕ ಗಡಿಭಾಗದಲ್ಲಿ ಲಿಂಗವು 'ವೆಂಕಟೇಶ್ವರ'ನನ್ನು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸಿದರೆ, ಮೈಸೂರು ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಅದು 'ರಾಮಲಿಂಗೇಶ್ವರ' ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ತುಂಗಭದ್ರಾ ನದಿಯ ಎಡ-ಬಲಗಳಲ್ಲಿ ಶಿಲ್ಪವೇನೋ ಲಿಂಗರೂಪದಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಜನ ಅದನ್ನು 'ಕರಿಯಪ್ಪ ದೈವ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಖ್ಯಾತವಾದ ಕುಮ್ಮಟದುರ್ಗದಲ್ಲಿ (ಕೊಪ್ಪಳ ಜಿಲ್ಲೆ) ಲಿಂಗವು 'ಕುಮಾರರಾಮ'ನನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತದೆ. ಕ್ವಚಿತ್ತಾಗಿ ಲಿಂಗವು ಭರತ, ಲಕ್ಷ್ಮಣ, ಶತ್ರುಘ್ನರನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸುವುದೂ ಇದೆ. ಹಂಪಿಯ ಹಲವು ಗುಡಿಗಳ ಒಳಗಿನ ಪ್ರದಕ್ಷಿಣ ಪಥದಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವ ಒಂಬತ್ತು ಲಿಂಗಗಳೂ 'ನವಗ್ರಹ'ಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ.

ಆಶ್ಚರ್ಯದ ಸಂಗತಿ ಎಂದರೆ, ಲಿಂಗವು 'ಪುರುಷ'ನೇ ಆಗಿರಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು. ಅದು 'ಸ್ತ್ರೀ'ಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಖ್ಯಾತವಾದ ಕೊಲ್ಲೂರು ಮೂಕಾಂಬಿಕ ದೈವವು ಲಿಂಗ ರೂಪದಲ್ಲಿದೆ. ಮಲೆನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಮಾರಿಯಮ್ಮ, ದುರ್ಗಾದೇವಿ, ಹೊಲೇರಮ್ಮ, ಮಹಾಂಕಾಳಿಯಮ್ಮಂದಿರನ್ನು ಲಿಂಗದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿಸಿ ಆರಾಧಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ 'ಲಿಂಗ ಎಂದರೆ ಪುರುಷ ಜನನಾಂಗ, ಶಿವನ ಜನನಾಂಗ' ಎಂಬಿತ್ಯಾದಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಹೇಳಿಕೆಗಳಿಂದ ನಾವೀಗ ಈಚೆ ಬರಬೇಕಾಗಿದೆ.

೫

ಹೀಗೆ 'ಹುತ್ತಕ್ಕೆ ಹಾಲೆರೆಯುವ ಹಸು' ಮತ್ತು 'ನೆತ್ತರ ಒಸರುವ ಲಿಂಗ'ದ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ವೈವಿಧ್ಯಮಯವಾಗಿವೆ. ಬಿಳಿಹಾಲು ಮತ್ತು ಕೆಂಪು ರಕ್ತಗಳ ನಡುವಣ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಬೆಸೆದು ಕಟ್ಟಲಾದ ಈ ಐತಿಹ್ಯಕ್ಕೆ ಮಾನವನ ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ಆಳವಾದ ಪರಿಣಾಮ ಬೀರುವ ಶಕ್ತಿ ಇದೆ. ಕರ್ನಾಟಕದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಈ ಐತಿಹ್ಯದ ಬಹುಮುಖತೆ ಅಸಾಧಾರಣವಾದುದು.

ಇದರ ಬಹುರೂಪತೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ನಾವು ಮಾಡುವ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಇಂದಿನ ಜಾಗತೀಕರಣ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಂತೆ! ಆಕಾಶದಲ್ಲಿರುವ ಅಸಂಖ್ಯ ನಕ್ಷತ್ರಗಳಿಗೆ ವ್ಯಾಕರಣ ಇದೆಯೇ? ಇದ್ದರೂ ನಮಗೆ ಅದನ್ನು ಬರೆಯಲಾದೀತೇ? ಕೆಲವನ್ನು ಬೇರ್ಪಡಿಸಿ 'ಇದು ಸಪ್ತರ್ಷಿ ಮಂಡಲ, ಅದು ಅರುಂಧತಿ' ಎಂದೆಲ್ಲಾ ಅನ್ನಬಹುದು. ಆಗ ಆಗಸದ ಇತರ ನಕ್ಷತ್ರಗಳ ಗತಿ ಏನು? ಹುತ್ತಕ್ಕೆ ಹಾಲೆರೆಯುವ ಹಸುವಿನ ಐತಿಹ್ಯವು ಆಕಾಶದಲ್ಲಿನ ನಕ್ಷತ್ರಗಳಂತೆ. ಅದು ವ್ಯಾಕರಣ ಬದ್ಧವಾಗಿಯೇ ಇದೆ ಎಂದು ನಾವ್ಯಾಕೆ ಅಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು?

ಗ್ರಂಥ ಋಣ

೧. Allehin F.R. (1963), Neolithic Cattle- Keepers of South India; Cambridge: Cambridge University Press.

೨. Babb, Lawrence A. (1975), The Devine Hierarchy; New York and London: Columbia University Press.

೩. Crooke, William (1912), The Veneration of the Cow in India; Folklore 23

೪. Danielou, Alain (1964), Hindu Polythesim; London: Routledge and Kegan Paul Delfendahl, Bernhand (1981), Further notes on the female Lingam; Current Anthropology 22.

೬. Douglas, Marry (1966), Parity and Danger; London: Routledge and Kegan Paul.

೭. Eichinger Ferro- Luzzi G. (1980), The Female Lingam; Current Anthropology 21.

೮. Eichinger Ferro- Luzzi (1987), The self-milking Cow and the Bleeding Lingam; Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

೯. Hallpike C.R. (1979), The Foundations of Primitive thought, Oxforod: OUP.

೧೦. Munolkur Balaji (1976), The Cult of the serpent in the Amaericas; Current Anthopology 17.

೧೧. O' Flaherty, Windy Doniger (1973), Asectieism and Eroticism in the mythology of Siva; London: OUP.

೧೨. Shulman, David (1978), The serpent and the sacrifice; History of Religions 18.

೧೩. Vogel J. (1972), Indian Serpentlore; Varanasi: Indological Book House.

೧೪. White head H. (1921), The Village Gods of South India, Culcutta: Association Press.

೧೫. Census of India (1961), Vol. XI, (Mysore) and Karnataka State Gazetter 1973, (South Kanara District).

•

ಒಂದು ಪ್ರಾಚೀನ ಮಹಿಷಮರ್ದಿನೀ ಶಿಲಾಶಿಲ್ಪ

● ಅ. ಸುಂದರ

ಮೊದಲ ಮಾತು

ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತದ ಜನಪ್ರಿಯ ದೇವತೆಗಳಲ್ಲಿ ಶಕ್ತಿದೇವತೆಯಾದ ಮಹಿಷ ಮರ್ದಿನಿಯೂ ಒಂದು. ಮಥುರಾ (ಉತ್ತರ ಪ್ರದೇಶ) ಶಿಲ್ಪ ಸಂಕುಲದಲ್ಲಿ ಸುಮಾರು ೨-೩ನೇ ಶತಮಾನದ ಈ ದೇವಿಯ ಅತಿ ಪ್ರಾಚೀನ, ಸರಳ ಸಹಜಮಾದರಿಯ ಶಿಲ್ಪವೊಂದಿದೆ. ಇದಕ್ಕೂ ಹಿಂದಿನ ಸುಮಾರು ಕ್ರಿ.ಪೂ. ೧ನೇ ಶತಮಾನದ ಸುಡಾವೆ ಮಣ್ಣಿನ ಮಹಿಷ ಮರ್ದಿನೀ ಗೊಂಬೆಯು ಮಥುರಾದ ಸೋಂಖ್ ನೆಲೆಯ ಉತ್ಖನನದಲ್ಲಿ ದೊರೆತಿದೆ. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಧಾರವಾಡ - ಹಾವೇರಿ ಜಿಲ್ಲಾ ಪ್ರದೇಶದ ದೇವಿಹಾಳ (ಗದಗ ತಾ.), ಸಿಡೆನೂರು, ಮತ್ತು ಹಳೆರಿತ್ತಿ(ಹಾವೇರಿ ತಾ.)ಯಲ್ಲಿ ಷಡಕ್ಷರಯ್ಯ ಕೆಲವು ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ಸುಮಾರು ೫-೭ನೇ ಶತಮಾನದ ಮಹಿಷ ಮರ್ದಿನೀ ಶಿಲ್ಪಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸಿದ್ದಾರೆ. ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಗುರುರಾಜ ಭಟ್ಟ ಮತ್ತು ಒಡಿಲೆ ದಿವಾಕರನ್ ಅವರು ಮಂದರ್ತಿ, ಉಳ್ಳಾಲ, ಕುಂಜೂರು, ಉಡುಪಿ, ಮೊದಲಾದ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಉತ್ತರ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಹಿನ್ನೂರಿ (ಇಲ್ಲಿಯ ಮೂರ್ತಿಯನ್ನು ಹತ್ತಿರದ ಕೊಂಡದಕುಳಿಯಿಂದ ತರಲಾಯಿತಂತೆ.)ನಲ್ಲಿ ನಾನು ಸುಮಾರು ೫ನೇ ಶತಮಾನದ ಈ ದೇವಿ ಶಿಲ್ಪಗಳನ್ನು ಬೆಳಕಿಗೆ ತಂದಿದ್ದೇವೆ. ತಾಳಗುಂದದಲ್ಲಿ ಷಡಕ್ಷರಯ್ಯ ಮತ್ತು ನಾನು ಇನ್ನೂ ಸರಳವಾದ ಸುಮಾರು ೪ನೇ ಶತಮಾನದ ಒಂದು ಭಗ್ನ ಮಹಿಷ ಮರ್ದಿನೀ ಶಿಲ್ಪವನ್ನು ಶೋಧಿಸಿದೆವು. ಇದನ್ನು ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವ ವಿದ್ಯಾಲಯದ ಕನ್ನಡ ಸಂಶೋಧನ ಸಂಸ್ಥೆಯ ವಸ್ತು ಸಂಗ್ರಹಾಲಯಕ್ಕೆ ಷಡಕ್ಷರಯ್ಯ ತಂದು ಪ್ರದರ್ಶಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಬಾದಾಮಿ ಚಾಲುಕ್ಯ ಕಾಲದಿಂದ ವಿಜಯನಗರಕಾಲದ ಮಧ್ಯದವರೆಗೆ ಇಂಥ ಮೂರ್ತಿ ಶಿಲ್ಪಗಳು ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಮತ್ತು ವೈವಿಧ್ಯಮಯ. ಇವೆಲ್ಲವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಈ ಮೂರ್ತಿ ಶಿಲ್ಪದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ, ಬೆಳವಣಿಗೆ ಮತ್ತು ವೈವಿಧ್ಯವನ್ನು ತಕ್ಕಮಟ್ಟಿಗೆ ತಿಳಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ.

೧೯೯೪ ಏಪ್ರಿಲ ತಿಂಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಳದಿ ಅರಸು ಮನೆತನದ ಮೂರನೆ ಮತ್ತು ಕೊನೆಯ ರಾಜಧಾನಿಯಾಗಿದ್ದ ಆಗಿನ ಬಿದನೂರು, ಅನಂತರದ ಕಾಲದ ಹಳೆ ನಗರದಲ್ಲಿ ಮೂರ್ತಿ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತುಶಿಲ್ಪದ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ನಾನು ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದಾಗ, ಒಂದು ಶಿವದೇವಾಲಯದ ಆವರಣದಲ್ಲಿ ಸಣ್ಣ ಪ್ರಮಾಣದ ಮಹಿಷಮರ್ದಿನೀ ಶಿಲ್ಪವು ಇದ್ದುದು ಕಂಡುಬಂತು. ತುಲನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಈ ಶಿಲ್ಪವು ಶೈಲಿ ಮತ್ತು ಮೂರ್ತಿ ಲಕ್ಷಣಗಳಿಂದ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲೆ ಬಹುಶ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನವೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಶೈಲಿಯೂ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ವಿವೇಚಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಮಹಿಷಮರ್ದಿನೀ ಶಿಲ್ಪ (ಚಿತ್ರ ೧ ಮತ್ತು ೨)

ಬಳಪದ ಕಲ್ಲಿನಂಥ ಸ್ವಲ್ಪ ಮೃದುವಾದ ಹಸಿರು ಛಾಯೆಯ ಕರಿಕಲ್ಲಿನಲ್ಲಿ (ಕ್ಲೋರೈಟ್ ಶಿಷ್ಟ್?) ಖಂಡರಿಸಲಾದ ಈ ಶಿಲ್ಪವು ಒಂದು ದುಂಡು ಶಿಲ್ಪ. ಸಣ್ಣ ಪ್ರಮಾಣದ ಮೂರ್ತಿ, ಸುಮಾರು ೪೦ ಸೆ.ಮಿ. ಎತ್ತರ. ಇದರ ಮೇಲೆ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಉಳಿಯ ಗೆರೆಗಳು ಉಳಿದಿದ್ದು ಕೆತ್ತನೆ ಸ್ವಲ್ಪ ಅಪೂರ್ಣ. ಆದರೂ ಪ್ರಮಾಣ ಬದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಇದೊಂದು ದ್ವಿಭುಜ ಮೂರ್ತಿ. ನಿಂತ ಭಂಗಿ. ಪೂರ್ಣ ಕೋಣನ ಆಕಾರದಲ್ಲಿರುವ ಮಹಿಷಾಸುರನ ತಲೆಯನ್ನು ತನ್ನ ಬಲಗೈಯಲ್ಲಿ ಶೂಲದಿಂದ ಇರಿಯುತ್ತಿರುವಂತೆ ರೂಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಮಹಿಷನ ತಲೆಯ ಮೇಲೆ ಊರಿದ ದೇವಿಯ ಬಲಪಾದದಿಂದ ಅದನ್ನು ನೆಲಕ್ಕೆ ಅದುಮಲಾಗಿದೆ. ಎಡಗೈಯಿಂದ ಮಹಿಷನ ದೇಹದ ಹಿಂಭಾಗವನ್ನು ಬಾಲದಿಂದ ಲೀಲಾಜಾಲವಾಗಿ ಹಿಡಿದೆತ್ತಲಾಗಿದೆ. ಇದರಿಂದ ಮಹಿಷನ ಬೆನ್ನು ಮೂಳೆಯೇ ಮುರಿದಂತಾಗಿದೆ. ಸಾವಿನಂಚಿನಲ್ಲಿರುವ ಮಹಿಷನ ಅಸಹನೀಯ ನೋವಿನ ಅನುಭವವನ್ನು ಬಾಯಿಂದ ಹೊರಚಾಚಿದ ನಾಲಿಗೆ ಮೂಲಕ ಸೂಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಅಸುರೀ ಶಕ್ತಿಯ ದಮನವನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ಸರಳವಾಗಿ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿ ಮೂಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಶಿಲ್ಪದಲ್ಲಿ ದೇವಿಯ ವಾಹನವಾದ ಸಿಂಹವನ್ನು ತೋರಿಸದಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ.

ಅಲಂಕರಣದಲ್ಲಿ ನಿರಾಡಂಬರ. ಹಣೆಯ ಮೇಲಂಚಿನಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸರಳ ಅಡ್ಡಪಟ್ಟಿ. ತಲೆಯ ಹಿಂಬದಿಯ ಕೇಶರಾಶಿಗೆ ಕುಚ್ಚು ಸಹಿತ ಅರ್ಧ ಅಂಡಾಕೃತಿಯ ಜಡೆ ಬಿಲ್ಲೆ. ಕೈ ಕಾಲುಗಳಿಗೆ ಸರಳ ಬಳೆಗಳು. ಕೊರಳಿಗೆ ಒಂದು ಸಾದಾಸರ. ಸಾಲು ಅಲೆಗಳ ಸೊಂಟಪಟ್ಟಿ. ಇವಿಷ್ಟೆ ತೊಡಿಸಿದ ಅಭರಣಗಳು.ಕಚ್ಚೆ ಹಾಕಿ ಸರಳವಾಗಿ ಮಂಡಿಯತನಕ ಬರುವಂತೆ ಸೀರೆಯನ್ನು ಉಡಲಾಗಿದೆ. ಈ ಉಡಿಗೆಯನ್ನು ವೀರಗಚ್ಚೆಯೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಶಿಲ್ಪದ ಪೀಠವು ಯಾವುದೇ ಚಿತ್ರಗಳಿಂದ ಅಲಂಕೃತವಾಗಿರದೆ ಸರಳವಾಗಿದೆ.ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಡ್ಡಲಾಗಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಉಬ್ಬಿದ ರೇಖೆಯಿದೆ. ದೇವಿಯನ್ನು ಕಿರೀಟಮುಕುಟ, ಕರ್ಣಕುಂಡಲ, ತೋಳ್ಬಂದಿ, ವಿಶಿಷ್ಟ, ಅಭರಣವಾದ ಚೆನ್ನವೀರ, ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಅರ್ಥವುಳ್ಳ





ಯಜ್ಞೋಪವೀತಗಳಿಂದ ಅಲಂಕರಿಸಿಲ್ಲ. ಅಗಲವಾದ ಹಣೆ, ಬಾದಾಮಿಯಾಕಾರದ ದೊಡ್ಡ ಕಣ್ಣುಗಳು, ಅಗಲ ಕಿವಿಗಳು, ಸ್ವಲ್ಪ ಮುಂಚಾಚಿದ ತುಟಿಗಳು, ಸ್ವಲ್ಪ ಉದ್ದನೆಯ ದುಂಡು ಮುಖ, ಉಬ್ಬಿದ ದುಂಡು ಮೊಲೆಗಳು, ನೀಳ ಮುಂಡ, ಸಣ್ಣ ನಡುವು, ಗಿಡ್ಡನೆಯ ಅದರೆ ಪ್ರಮಾಣಬದ್ಧ ದೇಹ. ಗ್ರಾಮೀಣ ಸ್ತ್ರೀಯ ಮೈಕಟ್ಟು. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಸಹಜ ರೂಪಣ.

ಪೂರ್ಣ ಕೋಣನ ರೂಪದಲ್ಲಿರುವ ಮಹಿಷಾಸುರನದು ಒಳ್ಳೆ ದೃಢಕಾಯ. ದೇಹದ ಉಬ್ಬು ತಗ್ಗುಗಳನ್ನು ಸಹಜ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮೂಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ಚಕ್ರಾಕಾರದ ಕೋಡುಗಳು ಸಮಾನವಾಗಿ ಬಾಗಿವೆ. ಬಲಗೈಯಲ್ಲಿಯ ಶೂಲದ ಮಾದರಿ ಸರಳತೆ ಮತ್ತು ಮೈಮಾಟವು ಮೂರ್ತಿಯ ಜಾನಪದೀಯ ಶೈಲಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ಇದೊಂದು ಸರಳ ಸುಂದರ ಕಲಾಕೃತಿ. ಸರಳತೆಯಿಂದ ಮೂರ್ತಿ ರೂಪಣದಲ್ಲಿ ದುಷ್ಟ ಶಕ್ತಿಯ ಮರ್ದನವನ್ನು ಲೀಲಾಜಾಲವಾಗಿ ಮಾಡಿದ ದೇವಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ನೇರವಾಗಿ ಮನಮುಟ್ಟುವಂತಿದೆ. ತರುವಾಯ ಕಾಲದ ಇಂಥ ಶಿಲ್ಪದಲ್ಲಿ ದೇವಿಯನ್ನು ಕಲ್ಪನಾಲೋಕದ ಮನಮೋಹಕ ಸುಂದರಿಯನ್ನಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸಿ, ವಿವಿಧ ಪ್ರಕಾರಗಳ ಆಭರಣಗಳಿಂದ ಅಲಂಕರಿಸಿ, ಅತ್ಯಂತ ಆಕರ್ಷಕವಾಗಿ ರೂಪಿಸಲಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಶಿಲ್ಪವು ಚೆಲುವಿನ ಕಲಾಕೃತಿ ಯಾದರೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಧ್ವನಿಸಬೇಕಾದ ಸತ್ವವನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ಮರೆಮಾಚಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ.

ತುಲನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಶಿಲ್ಪದ ಶೈಲಿ, ಉಡಿಗೆ-ತೊಡಿಗೆ, ನಿಲುವು, ದೇವಿಯ ವಾಹನವಾದ ಸಿಂಹ ಮತ್ತು ಶಿಷ್ಟ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಯಜ್ಞೋಪವೀತ ಇಲ್ಲದಿರುವುನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನ ಹಂತದ ಶಿಲ್ಪಮಾದರಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಮಥುರಾ ಶಿಲ್ಪಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಸಮೀಪವಾಗಿದೆ. ಇದರಂತೆಯೆ ತಾಳಗುಂದದ ಶಿಲ್ಪಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಕೆಯಿದೆ. ದೇವಿಹಾಳದ ಆದಿಕದಂಬ ಕಾಲದ ಶಿಲ್ಪವು ನಗರದ ಶಿಲ್ಪದಂತಿದ್ದರೂ ನಿಲುವು, ಮೈಮಾಟ, ಅಲಂಕರಣದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ಘನವಂತ ಗಂಭೀರ ಉಚ್ಚವರ್ಗದ ಸ್ತ್ರೀ ಮಾದರಿಯಂತಿದೆ. ಇದೇ ಮಾದರಿಯ ಹಿನ್ನೂರಿನ ಮತ್ತು ಬಾದಾಮಿಯ ಶೈವ ಗುಹಾ ದೇವಾಲಯದ ಮಹಿಷಮರ್ದಿನೀ ಶಿಲ್ಪಗಳು ಕಿರೀಟ ಮುಕುಟ, ದೊಡ್ಡ ದೊಡ್ಡ ಕರ್ಣ ಕುಂಡಲಗಳು, ಚೆನ್ನವೀರ ಮೊದಲಾದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಆಭರಣಗಳಿಂದ ಅಲಂಕೃತವಾಗಿದ್ದು, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ರಾಜಗಾಂಭೀರ್ಯ ಘನತೆ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆಕೆ ಚತುರ್ಭುಜಳೂ ಆಗಿದ್ದಾಳೆ. ಇವೆಲ್ಲ ಗಮನಿಸಿದಾಗ ನಗರದ ಶಿಲ್ಪದ ಕಾಲಮಾನವು ಸುಮಾರು ೩ನೇ ಶತಮಾನವೆಂದು ತರ್ಕಿಸಬಹುದು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆಂಧ್ರದ ವೀರಾಪುರದ ಒಂದು ಪ್ರಾಚೀನ ನೆಲೆಯ ಉತ್ಖನನದಲ್ಲಿ ಸು. ೩-೪ನೇ ಶತಮಾನದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪದರುಗಳಲ್ಲಿ ದೊರೆತ ಸುಣ್ಣಕಲ್ಲಿನ ಭಗ್ನ ಮಹಿಷಮರ್ದಿನೀ ಶಿಲ್ಪಫಲಕವನ್ನು ನೆನಪಿಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. IIIC ಹಂತದ ಈ ಪದರುಗಳಲ್ಲಿ ಉತ್ತರಕಾಲೀನ ಮಹಾರಠಿ ಅರಸು ಮನೆತನದ ಮಹಾರಠಿ ಶಿವಖದ ಮತ್ತು ಫಲಮಸಿ ಅರಸರ ನಾಣ್ಯಗಳು ದೊರೆತಿವೆ. ಶಿಲ್ಪ ದೊರೆತ ಹಂತದಲ್ಲಿಯೆ ೧೩

ಸರಳ ಇಟ್ಟಿಗೆ ಶಿವ ದೇವಾಲಾಯಗಳ ಭಾಗಗಳೂ ಇದ್ದವು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ೯ ಬಹುಶ ಮಹಾರಠಿ ಸಿವಖದ (ಮಹಾರಥಿ ಶಿವಸ್ಕಂಧ)ನೇ ಕಟ್ಟಿಸಿದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಶಿಲ್ಪಫಲಕವು ಈ ದೇವಾಲಯ ಸಂಕೀರ್ಣದಲ್ಲಿದ್ದಿತ್ತು.

ಶಿಲ್ಪದ ಮೇಲ್ಭಾಗವು ಒಡೆದು ಹೋಗಿದೆ. ಉಳಿದ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ದೇವಿಯು ಕೋಣನ ತಲೆಯನ್ನು ತನ್ನ ಬಲಗಾಲಿನಿಂದ ಮೆಟ್ಟಿ ಶೂಲದಿಂದ ತಲೆಯನ್ನು ಇರಿದು, ಎಡಗೈಯಿಂದ ಅದರ ಬಾಲವನ್ನು ಹಿಡಿದು ಬೆನ್ನುಮೂಳೆ ಮುರಿಯುವಂತೆ ಹಿಂಭಾಗವನ್ನು ಎತ್ತಿ ನಿಂತ ಭಂಗಿಯು, ಮೇಲೆ ವರ್ಣಿಸಿದ ನಗರದ ಶಿಲ್ಪಕ್ಕೆ ತುಂಬಾ ಹೋಲುತ್ತದೆ.

ಇನ್ನು ಕೆತ್ತನೆ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಗರದ ದುಂಡು ಶಿಲ್ಪವು ಸುಂಕೇರಿ (ಕಾರವಾರದ ಹತ್ತಿರ) ಮತ್ತು ಮುಗದೂರು (ಸಿರ್ಸಿ ತಾ.)ನ ಸುಧಾರಿತ ಮಾದರಿಯ ಸುಮಾರು ೬ನೇ ಶತಮಾನದ ಮಾಧವ ಶಿಲ್ಪಗಳಿಗೆ ಹೋಲುತ್ತದೆ. ನಗರವು ಇದೇ ಮಲೆನಾಡು ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ಸೇರಿದೆ. ಇವೆಲ್ಲ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ನಗರದ ಶಿಲ್ಪದ ಕಾಲಮಾನವು ಸುಮಾರು ೩ನೇ ಶತಮಾನವೆಂದು ತರ್ಕಿಸಬಹುದು.

ಸಮಾಲೋಚನೆ

ಉತ್ತರ ಮತ್ತು ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ - ಶಿವಮೊಗ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆ ಪಶ್ಚಿಮ ಭಾಗ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ೨-೪ ನೇ ಶತಮಾನದ ದ್ವಿಭುಜ ದೇವತಾಮೂರ್ತಿಗಳು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಇವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಕೊಂತಪಾಲದ ವಿಷ್ಣು; ಹೊಡ್ಕೆಶಿರೂರಿನ ಕಾರ್ತಿಕೇಯ, ಗೋಕರ್ಣದ ಗಣೇಶ, ಕುಪ್ಪಗದ್ದೆ ಕಾರ್ಗಲ್ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿಯ ನರಸಿಂಹ ಮೊದಲಾದವು. ೬ನೇ ಶತಮಾನದ ವರಾಹಮಿಹಿರನ ಬೃಹತ್ ಸಂಹಿತೆಯಲ್ಲಿ, ಬಹಳ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಶಿಲ್ಪಿಸುತ್ತಿದ್ದ ದ್ವಿಭುಜ ಮಾದರಿಯ ಶಿಲ್ಪಗಳ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಬಾದಾಮಿ ಚಾಲುಕ್ಯ ಕಾಲದಿಂದ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ತತ್ವಾಧಾರಿತ ಸಂಕೇತಾತ್ಮಕ ಹೊಸ ಮಾದರಿಯ ವಿವಿಧ ಶಿಲ್ಪಗಳು ರೂಪಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರೂ ಪ್ರಾಚೀನ ಮೂಲ ಮಾದರಿಗಳು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಅಪರೂಪವಾಗಿ ಉಳಿದುಬಂದಿವೆ. ನಗರದ ಶಿಲ್ಪ ಮಾದರಿಯ ೬-೭ ನೇ ಶತಮಾನದ ಒಂದು ಮಹಿಷಮರ್ದಿನೀ ಶಿಲ್ಪವು ನರೆಗಲ್ಲಿನಲ್ಲಿ (ಗದಗ ಜಿಲ್ಲೆ) ಯೂ ೧೭-೧೮ನೇ ಶತಮಾನದ ಶಿಲ್ಪವು ಕುಂಜೂರಿನಲ್ಲಿ (ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆ) ಯೂ ಇವೆ. ಕೊನೆಯದು ಕೂಡ ಜಾನಪದ ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಗರದ ಶಿಲ್ಪವು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನವಷ್ಟೆ ಅಲ್ಲ, ಆ ಮಾದರಿಯ ವಿಕಾಸದ ಹಂತಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ತುಂಬಾ ಉಪಯುಕ್ತ.

ಈಗಾಗಲೇ ಮೇಲೆ ಈ ಶಿಲ್ಪವು ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದೀಯವೆಂದು ವರ್ಣಿಸಿದೆಯಷ್ಟೆ. ಇದರ ನಿರೂಪಣಾ ರೀತಿಯನ್ನು ಮತ್ತು ಸಿಂಹವಾಹನವು ಯಜ್ಞೋ

ಪವೀತ ಇಲ್ಲದಿರುವುದನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದರೆ, ಈ ದೇವಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತ ಒಂದು ಕಥೆ ನೆನಪಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಅದು ಹೀಗಿದೆ:

ಒಬ್ಬ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಯುವತಿಯನ್ನು ಚಮ್ಮಾರನೊಬ್ಬನು ತನ್ನ ಜಾತಿ, ಕಸುಬನ್ನು ಮರೆಮಾಚಿ ಉತ್ತಮ ಕುಲದವನಂತೆ ನಟಿಸಿ ಮದುವೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಸಂಸಾರ ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದನು. ತನ್ನ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ತನ್ನ ಹೆಂಡತಿಯಿಂದ ಗೌಪ್ಯವಾಗಿ ಇಟ್ಟಿದ್ದನು. ಕ್ರಮೇಣ ಇವರಿಗೊಬ್ಬ ಮಗನು ಜನಿಸಿದನು. ಐದು ವರ್ಷಗಳನಂತರ ಈ ಬಾಲಕನು ತಂದೆಯೊಡನೆ ಅವನ ಕಾರ್ಯಾಗಾರಕ್ಕೆ ದಿನವೂ ಹೋಗಲು ಶುರುಮಾಡಿದನು. ಕೆಲವು ದಿನಗಳ ನಂತರ ಆ ಬಾಲಕನು ಒಂದು ದಿನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಅಡಿಕೆ ಹಾಳೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪಾದರಕ್ಷೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದನು. ಇದನ್ನು ನೋಡಿದ ತಾಯಿಗೆ ದಿಗ್ಭ್ರಮೆಯಾಯಿತು. ತನ್ನ ಗಂಡನ ಜಾತಿ ಮತ್ತು ವೃತ್ತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಸಂದೇಹ ಬಂತು. ಒಂದು ದಿನ ತನ್ನ ಗಂಡನಿಗೆ ಕಾಣಿಸದಂತೆ ಕಾರ್ಯಾಗಾರಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದ ಅವನನ್ನು ಹಿಂಬಾಲಿಸಿದಳು. ಗುಟ್ಟು ರಟ್ಟಾಯಿತು. ಮೋಸ ಮಾಡಿದ ಅವನ ಮೇಲೆ ತಡೆಯಲಾರದಷ್ಟು ಕೋಪಾವಿಷ್ಟಳಾಗಿ ಆವೇಶದಿಂದ ಅಲ್ಲಿದ್ದ ಮಚ್ಚಿನಿಂದ ಅವನನ್ನು ಕೊಲ್ಲಲುದ್ಯುಕ್ತಳಾದಳು. ಜೀವ ಭಯದಿಂದ ಅವನು ಹೆದರಿ ಓಡಿ ಹೋಗುತ್ತ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಕೋಣವು ಬಾಯಾರಿಕೆಯಿಂದ ತೆರೆದುಕೊಂಡ ಬಾಯಿಯೊಳಗೆ ತೂರಿಕೊಂಡನು. ಹಿಂದಿನಿಂದ ಬಂದ ಅವನ ಹೆಂಡತಿಯು ಕೋಣನ ತಲೆಯನ್ನು ಕಡಿದಳು. ಇಷ್ಟು ಹೊತ್ತಿಗೆ ವಿಷಯ ತಿಳಿದ ಊರಿನ ಜನರು ಸೇರಿ, ದೇವಿಯಂತೆ ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದ ಈ ಸ್ತ್ರೀಯ ರೌದ್ರ ರೂಪವನ್ನು ನೋಡಿ, ಭಯಭಕ್ತಿಯಿಂದ ಅವಳನ್ನು ಶಾಂತಳಾಗಲು ಬೇಡಿಕೊಂಡರು. ಇನ್ನು ಮೇಲೆ ತನಗೆ ಅಕ್ಷಮ್ಯ ಅಪರಾಧವನ್ನು ಎಸಗಿದ ತನ್ನ ಗಂಡನಿಗೆ ಆಶ್ರಯ ಕೊಟ್ಟ ಇಂಥ ಕೋಣವನ್ನು ಬಲಿ ಕೊಡಬೇಕೆಂದು ಆಗ್ರಹಿಸಿದಳು. ಜನರು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಮೇಲೆ ಶಾಂತಳಾಗಿ ಅಸುನೀಗಿದಳು. ಜನರು ಅವಳನ್ನು ಭಾವನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ದೇವಿಯೆಂದು ಪೂಜಿಸಲು ಮತ್ತು ವರ್ಷ ವರ್ಷವೂ ಕೋಣವನ್ನು ಬಲಿ ಕೊಡಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದರು. ಇದು ಕಥೆಯ ಮುಖ್ಯಾಂಶ ಗಳು.

ಹೀಗೆ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಜಾನಪದ ದೇವತೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಯಿತೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ನಗರದ ಶಿಲ್ಪಮಾದರಿಗೆ ಈ ಕಥೆಯಲ್ಲಿಯ ಸ್ತ್ರೀಯಿಂದ ಮಹಿಷ ಸಂಹಾರದ ಘಟನೆಯ ಶಿಲ್ಪ ರೂಪಣಕ್ಕೆ ಭೂಮಿಕೆಯಾಗಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜನಪದ ಕಥೆಯ ಮೂಲದ ಇಂಥ ರೂಪಣದಲ್ಲಿ ಯಜ್ಞೋಪವೀತ ಧಾರಣವನ್ನಾಗಲಿ ಸಿಂಹವಾಹನವನ್ನಾಗಲಿ ತೋರಿಸಲು ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಕ್ರಮೇಣ ಪುರಾಣಾಂತರ್ಗತವಾಗುವ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಶಿಷ್ಟ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಈ ಜನಪ್ರಿಯ ದೇವತೆಯು ಅಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ತತ್ವ ಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದ ದೇವಿಯಾಗಿ ಮಾರ್ಪಟ್ಟು, ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿಯ ಆಲಸಿಕೆಯೆ ಮಹತ್ತರ ಸಾಧನೆಗೆ ಮಹಾಶತ್ರು, ಶಕ್ತಿ ಸ್ವರೂಪಿಣಿಯಾದ ದೇವಿಯ ಅನುಗ್ರಹದಿಂದ ಮಾತ್ರ ಇದನ್ನು ಗೆಲ್ಲಲು ಸಾಧ್ಯ ಎಂಬ ತತ್ವ

ಸಂಕೇತವಾಗಿ, ಮಹಿಷಾಸುರ ಮರ್ದಿನಿ ಶಿಲ್ಪ ಮಾದರಿಗೆ ದಾರಿ ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿತೆಂದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಈ ದೈವೀಕರಣವನ್ನು ಹಿನ್ನೂರು ಮತ್ತು ಬಾದಾಮಿ ಶಿಲ್ಪಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಈ ಶಿಲ್ಪ ಮಾದರಿಗೆ ಇನ್ನೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಿರಬಹುದು. ಇವೆಲ್ಲದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಗರದ ಶಿಲ್ಪವು ಹೆಚ್ಚು ಅರ್ಥಗರ್ಭಿತವಾಗಿದೆಯೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಒಂದು ಪ್ರಕಾರದಲ್ಲಿ ಈ ದೇವಿ ಮತ್ತು ತತ್ಸಂಬಂಧ ಶಿಲ್ಪದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ಜನಪದ ಮೂಲವೆಂದು ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ಆಧಾರ ಗ್ರಂಥಗಳು ಮತ್ತು ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

೧. ಮಿತ್ತರ್ ವಾಲ್ನರ್, ಗ್ರಿಟ್ಲಿ. (೧೯೭೬) : ದಿ ಕುಷಾಣ ಟೈಪ್ ಆಫ್ ದಿ ಗಾಡೆಸ್ಸ್ ಮಹಿಷಾಸುರಮರ್ದಿನೀ ಆ್ಯಸ್ ಕಂಪೆರ್ಡ್‌ಟು ದಿ ಗುಪ್ತ ಆ್ಯಂಡ್ ಮೆಡೀವಲ್ ಟೈಮ್ಸ್, ಜರ್ಮನ್ ಸ್ಕಾಲರ್ಸ್ ಆಫ್ ಇಂಡಿಯಾ, ಸಂಪುಟ ೨, ಮುಂಬೈ. (೧೯೬-೨೧೩).

೧ಅ. ಶರ್ಮಾ, ಆರ್.ಸಿ. (೧೯೯೪) : ದಿ ಸ್ಪ್ಲೆಂಡರ್ ಆಫ್ ಮಥುರ ಆರ್ಟ್ ಆ್ಯಂಡ್ ಮ್ಯೂಸಿಯಂ, ಡಿ.ಕೆ. ಪ್ರಿಂಟ್ ವರ್ಲ್ಡ್ (ಪಿ) ಲಿಮಿಟೆಡ್, ನವದೆಹಲಿ.

೨. ಸುಂದರ, ಅ: (೧೯೯೦) : ಆ್ಯನ್ ಅರ್ಲಿ ಕದಂಬ ಮಹಿಷ ಮರ್ದಿನೀ ಸ್ಕಲ್ಪ್‌ಚರ್ ಫ್ರಂ ದೇವಿಹಾಳ್, ಇಂಡಿಯನ್ ಹಿಸ್ಟ್ರಿ ಆ್ಯಂಡ್ ಎಪಿಗ್ರಾಫಿ (ಡಾ.ಜಿ. ಎಸ್ ಫೆಲಿಸಿಟೇಶನ್ ವಾಲ್ಯೂಂ,) ಆಗಮ್ ಕಲಾಪ್ರಕಾಶನ, ನವದೆಹಲಿ. (೨೨೨-೨೪). ಪ್ಲೇಟ್‌ಗಳು XXV a ಮತ್ತು XXV d

೩. ಷಡಕ್ಷರಯ್ಯ, ಆರ್.ಎಂ. (೧೯೯೪) : ಧಾರವಾಡ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ದೊರೆತ ರಾಷ್ಟ್ರಕೂಟ ಕಾಲದ ಶಿಲ್ಪ ದೇವಾಲಯಗಳು. ಇತಿಹಾಸ ದರ್ಶನ ಸಂಪುಟ ೧೯, ಕರ್ನಾಟಕ ಇತಿಹಾಸ ಅಕಾದೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು. (೨೮-೨೯). ಚಿತ್ರ ೧. ಸಿಡೇನೂರು. ಚಿತ್ರ ೨. ಹಳೆರಿತ್ತಿ.

೪. ಗುರುರಾಜ ಭಟ್ಟ ಪಿ. (೧೯೭೫) : ಸ್ಟಡಿಸ್ ಇನ್ ಹಿಸ್ಟ್ರಿ ಆ್ಯಂಡ್ ಕಲ್ಚರ್ ಆಫ್ ತುಳುನಾಡು, ಕಲ್ಲಿಯಾಣಪುರ (ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ) ಪ್ಲೇಟ್‌ಗಳು ೧೧೪, ಸಿ. ಉಳ್ಳಾಲ್ ; ೧೧೫ ಎ. ಕುಂಜೂರು; ಸಿ. ಉಡುಪಿ ವಸ್ತುಸಂಗ್ರಹಾಲಯ (ಈ ಮೂರ್ತಿಯ ಮೂಲ ಸ್ಥಳ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ) ಮತ್ತು ೧೧೯ ಸಿ. ಮಂದರ್ತಿ ೯

೫. ಒಡಿಲೆ ದಿವಾಕರನ್. (೧೯೭೯) : ದೇವಿ ಹರ್ ಕಲ್ಟ್ ಆ್ಯಂಡ್ ರೆಪ್ರೆಸೆನ್‌ಟೇಶನ್ಸ್, ಜರ್ನಲ್ ಆಫ್ ದಿ ಇನ್‌ಸ್ಟಿಟ್ಯೂಟ್ ಇಂಡಿಯನ್ ಸ್ಟಡಿಸ್, ಸಂಪುಟ ೧, ಸಂಚಿಕೆ ೨. ದಿ ಇನ್‌ಸ್ಟಿಟ್ಯೂಟ್ ಆಫ್ ಇಂಡಿಯನ್ ಸ್ಟಡಿಸ್, ಕಡಿಯಾಳಿ, ಉಡುಪಿ. (೨೩-೨೮)

೬. ಸುಂದರ, ಅ.: (೧೯೭೫) : ಇತ್ತೀಚಿನ ಕೆಲವು ಮುಖ್ಯ ಪುರಾತತ್ತ್ವ ಶೋಧನೆಗಳು, ಕರ್ನಾಟಕ ಭಾರತಿ, ಸಂಪುಟ ೮, ಸಂಚಿಕೆ ೨, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ. (೧೫-೧೬)

೭. ಸುಂದರ, ಅ. (೧೯೯೦) : ಅದೇ

೮. ಶಾಸ್ತ್ರಿ ಟಿ.ವಿ.ಜಿ.; (೧೯೮೪) : ವೀರಾಪುರಂ: ಎ ಟೈಪ್ ಸೈಟ್ ಫೂ ಕಲ್ಚುರಲ್ ಸ್ಟಡಿ ಇನ್ ದಿ ಕೃಷ್ಣಾ ವ್ಯಾಲಿ, ಬಿರ್ಲಾ ಅರ್ಕಿಯಾಲಾಜಿಕಲ್ ಆ್ಯಂಡ್ ಕಲ್ಚರಲ್ ಇನ್‌ಸ್ಟಿಟ್ಯೂಟ್, ಹೈದರಾಬಾದ್. ಪುಟ ೧೩,ಕಂಡಿಕೆ ೪: ೧೯.೨೪.೨೫.೩೦, ಮತ್ತು ೩೧. ೨೦ನೇ ಪುಟಕ್ಕೆ ಎದುರಿನ ಚಿತ್ರ: ೪೨,೨ ಮತ್ತು೩. ಪ್ಲೇಟ್ ೯ಎ ಮತ್ತು ೯ಬಿ.

೯. ಸುಂದರ, ಅ. (೧೯೯೦) : ಸಿದ್ಧರ ಮತ್ತು ಸುಂಕೇರಿ ಗ್ರಾಮಗಳಲ್ಲಿಯ ಎರಡು ಅಪರೂಪದ ಶಿಲಾ ಮೂರ್ತಿಗಳು; ಕರ್ನಾಟಕ ಭಾರತಿ, ಸಂಪುಟ ೨೨, ಸಂಚಿಕೆ ೩. (೧೨೬-೧೩೧).

೧೦. ಸುಂದರ, ಅ. (೧೯೭೫) : ಅದೇ ಕಡೆ.

೧೧. ಸುಂದರ, ಅ. (೧೯೭೫) : ಕ್ಷೇತ್ರ ಗೋಕರ್ಣ ಮತ್ತು ಇಡಗುಂಜಿಯ ಶಿಲಾ ಗಣೇಶ ಮೂರ್ತಿಗಳು ಮತ್ತು ಶಿಲಾ ಗಣೇಶದ ಪ್ರಾಚೀನತೆ: ಕರ್ನಾಟಕ ಭಾರತಿ, ಸಂಪುಟ ೭, ಸಂಚಿಕೆ ೩. (೮೦-೯೧).

೧೨. ಸುಂದರ, ಅ. ೧೯೯೧) : ಪ್ರಾಚೀನ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ನರಸಿಂಹ ಶಿಲ್ಪದ ವಿಕಾಸ : ವಿವೇಚನೆ, ಸಂಶೋಧನೆ, (ಡಾ.ಎಂ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ ಅಭಿನಂದನ ಸಂಪುಟ), ಬೆಂಗಳೂರು. (ಪು. ೭೮೪-೯೩).

೧೩. ದಿ.ಡಾ.ಗುರುರಾಜ ಭಟ್ಟರು ೧೯೭೫ರ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಈ ಶಿಲ್ಪವನ್ನು ಶೋಧಿಸಿದರು. ಅದರ ಒಂದು ಛಾಯಾಚಿತ್ರವನ್ನು ನನಗೆ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದರು.

೧೪. ಗುರುರಾಜ ಭಟ್ಟ ಪಿ. (೧೯೭೫): ಅದೇ ಕಡೆ. ಪ್ಲೇಟ್ ಎ. ಕುಂಜೂರು.

ರಾಮರಾಜನ ಬಖೈರು: ಪುನರವಲೋಕನ

● ಲಕ್ಷ್ಮಣ್ ತೆಲಗಾವಿ

ವಿಜಯನಗರ ಚರಿತ್ರೆ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಈವರೆಗೆ ಬಳಕೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಬಂದ ಕನ್ನಡ ಭಾಷಾ ಆಕರಗಳಲ್ಲಿ 'ರಾಮರಾಜನ ಬಖೈರು' ಸಹಾ ಒಂದು. ಇದೊಂದು ಅಪ್ಪಟ ದೇಶೀಯ ದಾಖಲೆ. ಕ್ರಿ.ಶ.೧೫೬೫ ರಲ್ಲಿ ರಕ್ಕಸಗಿ-ತಂಗಡಗಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಭವಿಸಿದ ವಿಜಯನಗರದ ನಿರ್ಣಾಯಕ ಯುದ್ಧ ಕುರಿತ ವಿವರಗಳನ್ನು ಇದು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಈ ಬಖೈರು ಬಗೆಗೆ ಪರ-ವಿರೋಧ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳೇನೇ ಇದ್ದರೂ, ರಕ್ಕಸಗಿ-ತಂಗಡಗಿ ಯುದ್ಧ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಈ ದಾಖಲೆಯನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸುವಂತಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ.

ಈವರೆಗಿನ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬಖೈರಿನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದಾದರೆ, ಕೈಫಿಯತ್ತು ಮತ್ತು ನಾಮೆಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಬಖೈರುಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಐತಿಹ್ಯಗಳಾಗಿರುವಂಥವು. ಅವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ಇಲ್ಲವೆ ಒಂದು ರಾಜವಂಶಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ರಾಜಕೀಯ ದಾಖಲೆಗಳು. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಈ ತನಕ ಬೆಳಕಿಗೆ ಬಂದಿರುವ ಚಿತ್ರದುರ್ಗದ ಬಖೈರು ಮತ್ತು ಹೈದರ್‌ನಾಮೆ ಬಖೈರು - ಈ ಎರಡು ಮುಖ್ಯ ಬಖೈರುಗಳನ್ನು ಅನುಲಕ್ಷಿಸಿ ಈ ಮಾತನ್ನು ಒಪ್ಪಬಹುದಾಗಿದೆ. ಕೈಫಿಯತ್ತುಗಳನ್ನು ಕರ್ನಲ್ ಮೆಕೆಂಝಿ ಕಳೆದ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಶಾನುಭೋಗರಂಥ ಸ್ಥಳೀಯ ಅಧಿಕಾರಿಗಳಿಂದ ಬರೆಯಿಸಿಕೊಂಡುದು ಆಯಾ ಕೈಫಿಯತ್ತುಗಳಿಂದಲೇ ವ್ಯಕ್ತಪಡುತ್ತದೆ. ಬಖೈರುಗಳ ಮಟ್ಟಿಗೆ, ಆಯಾ ಸಂಸ್ಥಾನಿಕರ ಆಸ್ಥಾನಗಳಲ್ಲಿ ಮರಾಠಾ ರಾಜ್ಯದ ಹರಿಕಾರರು ಅಥವಾ ಸೇವಕರು ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳಾಗಿ ಉಪಸ್ಥಿತರಿದ್ದು, ಅವುಗಳನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿದುದು ದೃಢಪಡುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಚಿತ್ರದುರ್ಗದ ಬಖೈರನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿದವನು ಭೀಮಾಜಿ ಪಂತ್; ಮರಾಠಾ ಪೇಶ್ವೆ ಒಂದನೇ ಮಾಧವರಾಯನ ಸಮಕಾಲೀನ; ಕ್ರಿ.ಶ.೧೭೫೪ ರಿಂದ ೧೭೭೯ ರ ವರೆಗೆ ದುರ್ಗವನ್ನಾಳಿದ ರಾಜಾ ವೀರಮದಕರಿನಾಯಕನ ಆಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿದ್ದ. ಹಾಗೆಯೇ, ರಾಮರಾಯನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವಿಜಯನಗರದ ಹರಿಕಾರನಾಗಿ ನಾಗೋಜಿ ನಾರಾಯಣ ಎಂಬವನು ಮೂರು ಮಂದಿ

ಪಾದಷಾಹರ ಬಳಿಯಲ್ಲೂ ತಿಮ್ಮಾಜಿ ಭೀಮಾಜಿ ಎಂಬವನು ಜಹಲ್ನಾಪುರದಲ್ಲೂ ಇದ್ದರೆಂದು ರಾಮರಾಜನ ಬಖೈರು ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ಚರಿತ್ರಕಾರರ ನಿರ್ಣಯದ ಪ್ರಕಾರ, ರಾಮರಾಜನ ಬಖೈರನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿದ ರಾಮಾಜಿ ತಿರುಮಲ ಹರಿಕಾರ ಕ್ರಿ.ಶ.೧೬೩೨(?) ರಿಂದ ೧೬೪೨ರ ವರೆಗೆ ಪೆನುಗೊಂಡೆಯಲ್ಲಿ ಅರಸನಾಗಿದ್ದ. ಮುಮ್ಮಡಿ ವೆಂಕಟನ ಸೇವೆಯಲ್ಲಿದ್ದ. ಆದರೆ ರಾಮಾಜಿ ತಿರುಮಲ ಹರಿಕಾರ ತನ್ನ ಬಖೈರಿನ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ, "ದೇವರವರು ಕಟ್ಟು ಮಾಡಿದ ಮರ್ಯಾದೆಯಲ್ಲು ಶಾಲಿ ವಾಹನ ಶಕವರ್ಷಗಳು ೧೪೮೬ ರಕ್ತಾಕ್ಷಿ ನಾಮ ಸಂವತ್ಸರದ ವೈಶಾಖ ಬಹುಳ ೮ ನಿರುದ್ದಕ್ಕೆ ಕರ್ನಾಟಕದ ದಕ್ಷಿಣ ದೇಶಾಧಿಪತಿ ರಾಮರಾಜನ ಸನ್ನಿಧಿಯಲ್ಲು ಯಿರುತ್ತಾಯಿದ್ದೇನು" ಎಂದಿರುವುದರಿಂದ, ಇಲ್ಲಿ ಈತನ ಖಚಿತ ಕಾಲಮಾನ ತಿಳಿಯದೆ ಗೊಂದಲವಾಗುತ್ತದೆ. ಏನೇ ಇದ್ದರೂ, ರಾಮಾಜಿ ಕ್ರಿ.ಶ.೧೫೬೪-೬೫ ರಲ್ಲಿ, ಅಂದರೆ ಒಂದು ವರುಷದಲ್ಲಿ, ವಿಜಯ ನಗರದಲ್ಲಿ ಸಂಭವಿಸಿದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಬಖೈರಿನಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿರುವನು. ಅಂದರೆ ರಕ್ಕಸಗಿ-ತಂಗಡಗಿ ನಿರ್ಣಾಯಕ ಯುದ್ಧ ನಡೆದ ಸುಮಾರು ೭೦ ವರುಷಗಳ ತರುವಾಯ ಯುದ್ಧ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ಬಖೈರು ರೂಪದಲ್ಲಿ ಈತ ದಾಖಲಿಸಿದ್ದಾನೆನ್ನ ಬಹುದು.ಅಲ್ಲದೆ, ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಈ ದಾಖಲೆ ಕೆಲವಾರು ಬದಲಾವಣೆಗಳಿಗೆ ಒಳಪಟ್ಟಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಈ ಬಖೈರಿನ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠತೆ ಬಗೆಗೆ ಚರಿತ್ರ ಕಾರರನೇಕರಲ್ಲಿ ಒಮ್ಮತ ಏರ್ಪಟ್ಟಿಲ್ಲ.

ರಾಮರಾಜನ ಬಖೈರಿನ ಖಚಿತತೆ ಬಗೆಗೆ ಸಂಶಯ ಪಡುವ ವಿದ್ವಾಂಸರು ನೀಡುವ ಕಾರಣಗಳೆಂದರೆ,

೧. ಈ ಬಖೈರು ಸಮಕಾಲೀನವಾದುದಲ್ಲ.
೨. ಇದು 'ರಾಮರಾಜಾಂಚಾ ಬಖರ್' ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಮರಾಠೀ ಭಾಷೆಯಲ್ಲೂ ಇದ್ದು, ಮೂಲಕೃತಿ ಯಾವ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿದೆಯೆಂಬುದು ಇನ್ನೂ ಬಗೆಹರಿದಿಲ್ಲ.
೩. ಇದರಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಲಾದ ಸಂಗತಿಗಳು ಕಾಲ್ಪನಿಕ ಹಾಗೂ ಅತಿಶಯೋಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದು, ಖಚಿತ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮೌಲ್ಯವುಳ್ಳವಲ್ಲ.

ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ, ರಾಮರಾಜನ ಬಖೈರನ್ನು ಹಿಂದೂಪರವಾದ ವಿವರ ಒದಗಿಸುವ ಬಹು ಮುಖ್ಯ ದಾಖಲೆಯಂತಲೇ ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಸಾಲಿಗೆ ಸೇರುವ ಇತರ ಆಕರಗಳೆಂದರೆ, ಚಿಕ್ಕದೇವರಾಯ ವಂಶಾವಳಿ, ಕೆಳದಿನೃಪವಿಜಯಂ, ರಾಮರಾಜೀಯಮು, ಕಾಲಜ್ಞಾನಗಳು, ಕೈಫಿಯತ್ತುಗಳು, ಇತ್ಯಾದಿ. ಆದಿಲ್‌ಶಾಹಿ, ನಿಜಾಂಶಾಹಿ, ಕುತ್ಬ್‌ಶಾಹಿ, ಬರೀದ್‌ಶಾಹಿ ಮತ್ತು ಬೀರಾರ್‌ನ ಬುರ್ಹಾದ್ ಇಮದ್ ಶಾಹಿಗಳ ಆಸ್ಥಾನ ಚರಿತ್ರಕಾರರಿಂದ ರಚಿತವಾದ ತಾರೀಖ್ -ಎ-ಫಿರಿಶ್ತಾ (ಮಹಮ್ಮದ್ ಕಾಸಿಮ್ ಫಿರಿಶ್ತಾ), ತಝುಫುಲ್ ಉಲ್ ಮುಲ್ಕ್ (ರಫೀ

ಉದ್ದೀನ್ ಶಿರಾಜಿ), ಬುರ್ಹಾನ್-ಎ-ಮಾಸಿರ್ (ಸೈಯದ್ ಅಲಿ ಬಿನ್ ಅಜೀಜುಲ್ಲಾ ತಬಾತಬಾ), ಬಸಾತಿನ್ ಉಸ್ ಸಲಾತಿನ್ (ಮಿರ್ಝಾ ಇಬ್ರಾಹಿಂ ಝುಬೈರಿ), ತಾರೀಖ್-ಎ-ಮಹಮ್ಮದ್ ಕುತ್ಬ್‌ಶಾಹ್ (ಅನಾಮಿಕ), ತಾರೀಖ್-ಎ-ಕುತ್ಬ್‌ಶಾಹಿ ಮತ್ತು ತವಾರಿಖ್ ಕುತ್ಬ್‌ಶಾಹಿ (ಗೋವಳಕೊಂಡದ ಚರಿತ್ರಕಾರ), ತಬಾಕಾತ್ -ಎ-ಅಕಬರಿ (ಖ್ವಾಜಾ ನಿಜಾಮುದ್ದೀನ್), ಮಸ್‌ನವಿ-ಎ-ಅಫ್ತಾಬಿ (ಹುಸೇನ್ ನಿಜಾಂಶಾಹನನ್ನು ಕೀರ್ತಿಸುವ ಗೀತಸಂಕಲನ)- ಇವೇ ಮೊದಲಾದ ಪರ್ಶಿಯನ್ ವೃತ್ತಾಂತಗಳು, ರಾಮರಾಜನ ಬಖೈರು ಒದಗಿಸುವ ವಿವರಣೆಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ವಿರುದ್ಧ ಮಾಹಿತಿ ನೀಡುತ್ತವೆಂದು ಚರಿತ್ರಕಾರರ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಪಡುತ್ತದೆ. ವಿಜಯನಗರ ಹಾಗೂ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮಗಳ ಬಗೆಗೆ ವಿರೋಧ ಮನೋಭಾವ ಹೊಂದಿದ್ದ ಲೇಖಕರು ಈ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದುದರಿಂದ, ವಿಜಯನಗರದ ಅಂತಿಮಘಟ್ಟದ, ಅಂದರೆ ರಕ್ಕಸಗಿ-ತಂಗಡಗಿ ನಿರ್ಣಾಯಕ ಯುದ್ಧ ಪೂರ್ವದ ಹಲವಾರು ಸಂಗತಿಗಳು ಲೋಪದಿಂದ ಕೂಡಿವೆಯೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡಲಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಧರ್ಮಪ್ರೇರಿತ ರಾಗ-ದ್ವೇಷಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇವುಗಳು ಕೂಡಿವೆಯೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳ್ಳುವ ಅಂಶ. ಆದರೂ ವಿಜಯನಗರದ ಸಮಕಾಲೀನ ಸ್ಥಿತಿ-ಗತಿಗಳ ಖಚಿತ ವಿವರಣೆ ಈ ಗ್ರಂಥಗಳಿಂದ ತಿಳಿದುಬರುವುದಂತೂ ದಿಟ.

ರಾಮರಾಜನ ಬಖೈರು ಮತ್ತು ಅದರ ಮರಾಠೀ ಪಠ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳೂ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವುದನ್ನು ವಿದ್ವಾಂಸರು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಮೇಲೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ ಪರ್ಶಿಯನ್ ಗ್ರಂಥಗಳು ಮತ್ತು ಬಖೈರಿನ ಮಧ್ಯೆ ಇರುವ ಹಲವಾರು ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿರುವುದುಂಟು. ಇದು ರಾಮರಾಜನ ಬಖೈರಿನ ಉಪಯುಕ್ತತೆ, ವಿಶೇಷತೆ ಮತ್ತು ಮಿತಿಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರಬಂಧದ ಉದ್ದೇಶವಾದರೂ ಅಂತಹ ಪ್ರಮುಖ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿಯಾದರೂ ತೋರಿಸಿಕೊಡುವುದೇ ಆಗಿದ್ದು, ಅವು ಈ ಕೆಳಗಿನಂತಿವೆ:

೦೧.ವಿಜಯನಗರ ಆಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಬಿಜಾಪುರದ ಮಹಲುದಾರ ಹಂದಿಗಳ ಪ್ರಕರಣ ದಿಂದಾಗಿ ಅಪಮಾನಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದುದು ಮತ್ತು ಈ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಪಂಚಶಾಹಿಗಳು, ವಿಜಯನಗರದ ವಿರುದ್ಧ ಯುದ್ಧ ಹೂಡಿದರೆಂಬ ರಾಮರಾಜನ ಬಖೈರಿನ ವೃತ್ತಾಂತವನ್ನು ಸಮಕಾಲೀನ ಪರ್ಶಿಯನ್ ಕೃತಿಗಳು ಸಮರ್ಥಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ರಾಮರಾಯನ ಅಹಂಕಾರ ಸ್ವಭಾವ ಹಾಗೂ ಬಹಮನಿ ರಾಜ್ಯಗಳ ವ್ಯವಹಾರಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಆಂತರಿಕ ಕಲಹಗಳಲ್ಲಿ ಹಸ್ತಕ್ಷೇಪ ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದುದನ್ನು ಸಹಿಸದೆ ಈ ರಾಜ್ಯಗಳು ಒಗ್ಗೂಡಿದವೆಂಬುದು ವ್ಯಕ್ತ ಪಡುತ್ತದೆ.

೦೨. ಪರ್ಶಿಯನ್ ಗ್ರಂಥಗಳು ರಕ್ಕಸಗಿ-ತಂಗಡಗಿ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಪಾಲ್ಗೊಂಡ ಬಹಮನಿ ರಾಜ್ಯಗಳು ಐದು ಮಾತ್ರವೇ ಎಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ರಾಮರಾಜನ ಬಖೈರು

ಇವುಗಳೊಡನೆ ಅಕ್ಬರ್‌ಶಾಹ್ ಪಾದಶಾಹಿ ಎಂಬ ಆರನೇ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತದೆ.

೦೩. ಬಿಜಾಪುರದ ಅದಿಲ್‌ಶಾಹನು ದಕ್ಷಿಣದ ಸುಲ್ತಾನರ ಒಕ್ಕೂಟದ ಪರವಾಗಿದ್ದ ರಕ್ಕಸಗಿ-ತಂಗಡಗಿ ಯುದ್ಧಾರಂಭದ ಮುನ್ನ ತಾನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿದ್ದ ಪ್ರದೇಶಗಳನ್ನು ಹಿಂದಿರುಗಿಸಲು ರಾಮರಾಯನನ್ನು ಕೇಳಿದ್ದನೆಂದು ಪರ್ಶಿಯನ್ ದಾಖಲೆಗಳು ಹೇಳಿದರೆ, ತಾನು ರಾಮರಾಯನ ಸ್ನೇಹಿತನಂತೆ ಇರುವುದರಿಂದ ಸುಲ್ತಾನರ ಒಕ್ಕೂಟದೊಡನೆ ಸಹಕರಿಸಲಾರೆನೆಂದು ಆದಿಲ್‌ಶಾಹನು ನಿರಾಕರಿಸಿದುದನ್ನು ಬಖೈರು ಹೇಳುತ್ತದೆ.

೦೪. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ, ಈ ನಿರ್ಣಾಯಕ ಯುದ್ಧ ನಡೆದ ಸ್ಥಳವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ ಈ ಬಖೈರು. ತಾಳೀಕೋಟೆ, ಇಂಗಳಗಿ-ತೊಂಡಿಹಾಳ, ಇಸ್ಲಾಂಪುರ, ಬಾಯಾಪುರ-ಭೋಗಾಪುರ, ಕೃಷ್ಣಾತೀರ, ಹುಕ್ಕೇರಿ ನದಿಯ ಸಮೀಪದ ಸ್ಥಳ, ಹುನಗುಂದ ಪರಗಣೆ, ನಾಲತವಾಡದ ಸಮೀಪ, ಇಂಗಳಗಿ-ಮುದಗಲ್ಲುಗಳ ಮಧ್ಯೆ-ಹೀಗೆ ಸಮಕಾಲೀನ ಮತ್ತು ಆನಂತರದ ಆಕರಗಳು ಅನೇಕ ಸ್ಥಳಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದ್ದರೂ, ಈ ಬಖೈರು ಮಾತ್ರ ರಕ್ಕಸಗಿ-ತಂಗಡಗಿಯ ಸ್ಥಳವೇ ಈ ಮಹಾಯುದ್ಧದ ಎಡೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ರಕ್ಕಸಗಿ-ತಂಗಡಗಿ ಎಂಬುವು ಎರಡು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಹಳ್ಳಿಗಳಾಗಿದ್ದು, ಇವು ಕೃಷ್ಣಾ ನದಿಯ ಉತ್ತರ ತೀರದಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ಸುಮಾರು ೯ ಮೈಲಿಗಳ ಅಂತರದಲ್ಲಿವೆ.

೦೫. ಕೆಳದಿನೃಪವಿಜಯಮ್ ತಿಳಿಸುವಂತೆ, ರಕ್ಕಸಗಿ-ತಂಗಡಗಿ ಯುದ್ಧ ನಡೆದುದು ಫೆಬ್ರವರಿ ೧೫೬೫ ರಲ್ಲಿ, ರಾಮರಾಜನ ಬಖೈರು ಪ್ರಕಾರ, 'ಶಾಲಿವಾಹನ ಶಕೆ ೧೪೮೬ ರಕ್ತಾಕ್ಷಿ ವೈಶಾಖ ೮ ಸೋಮವಾರ ಶ್ರಾವಣ ನಕ್ಷತ್ರ'ದಲ್ಲಿ. ಅಂದರೆ ಕ್ರಿ.ಶ.೧೫೬೪ ಮೇ ೧ ಸೋಮವಾರದಂದು. ಇದು ಫಿರಿಶ್ತಾ ನೀಡಿರುವ ತೇದಿಗೆ ಒಂದು ದಿವಸದ ವ್ಯತ್ಯಾಸದಿಂದ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

೦೬. ರಾಮರಾಯನ ಅಂತ್ಯ ಕುರಿತು ಪರ್ಶಿಯನ್ ಗ್ರಂಥಗಳು ನೀಡುವ ಹೇಳಿಕೆಗಳು ಗೊಂದಲವನ್ನುಂಟು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಯುದ್ಧರಂಗದಲ್ಲಿ ಪಲ್ಲಕ್ಕಿಯನ್ನು ಏರಿ ಸಂಚರಿಸುತ್ತಿದ್ದ ರಾಮರಾಯ, ಅಹ್ಮದ್‌ನಗರದ ಆನೆಯೊಂದರಿಂದ ಸೆರೆ ಹಿಡಿಯಲ್ಪಟ್ಟನೆಂದು ಫಿರಿಶ್ತಾ ಹೇಳಿದರೆ, ಕುದುರೆಯ ಮೇಲೆ ಸವಾರಿ ಕೈಗೊಂಡಿರುವಾಗಲೇ ರಾಮರಾಯ ಸೆರೆಹಿಡಿಯಲ್ಪಟ್ಟನೆಂದು ಬುರ್ಹಾನ್-ಎ-ಮಾಸಿರ್ ಗ್ರಂಥ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ರಾಮರಾಯನನ್ನು ಹಿಡಿದದ್ದು ಸ್ವತಃ ಸುಲ್ತಾನರ ಧೀರ ಸೇನಾಧಿಪತಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನಾಗಿದ್ದ ಚೆಲಬಿ ರೂಮಿಖಾನನು ಕುಳಿತಿದ್ದ ಆನೆಯೇ ಎಂದು ಬಸಾತಿನ್-ಉಲ್-ಸಲಾತಿನ್ ಗ್ರಂಥ ಸೂಚಿಸಿದರೆ, ರಾಮರಾಜನ ಬಖೈರು ಈ ಕುರಿತು ಏನನ್ನೂ ತಿಳಿಸದೆ ಮೌನವಹಿಸಿದೆ.

೦೭. ರಾಮರಾಯನ ಸಾವು ಹೇಗೆ ಉಂಟಾಯಿತೆಂಬುದನ್ನು ಪರ್ಶಿಯನ್ ಗ್ರಂಥಗಳು

ಬಗೆಬಗೆಯಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸುತ್ತವೆ. ಬಸಾತಿನ್-ಉಲ್-ಸಲಾತಿನ್ ಮತ್ತು ಬುರ್ಹಾನ್-ಎ-ಮಾಸಿರ್ ಗ್ರಂಥಗಳು, ರಣಾಂಗಣದಲ್ಲಿ ರೂಮಿಖಾನನ ಕೈಗೆ ಸಿಕ್ಕಿಬಿದ್ದ ರಾಮರಾಯನನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ಕರೆದೊಯ್ದು ಹುಸೇನ್ ನಿಜಾಂಶಾಹನ ಎದುರಿನಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಿಸಲಾಯಿತೆಂದೂ, ಶಾಹನು ಸ್ವತಃ ತನ್ನ ಕೈಯಿಂದಲೇ ರಾಮರಾಯನ ತಲೆಯನ್ನು ಕತ್ತರಿಸಿದನೆಂದೂ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಈ ಶಾಹನನ್ನು ಕೀರ್ತಿಸುವ ಮಸ್‌ನವಿ-ಎ-ಅಪ್ತಾಬಿ ಗೀತಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ ಯುದ್ಧ ಸನ್ನಿವೇಶ ವನ್ನು ತೋರಿಸುವ ವರ್ಣಚಿತ್ರಗಳಿದ್ದು, ನಿಜಾಂಶಾಹನ ಎದುರಿನಲ್ಲೆ ಮುಸ್ಲಿಂ ಯೋಧನೊಬ್ಬ ತನ್ನ ಕತ್ತಿಯಿಂದ ರಾಮರಾಯನ ಕೊರಳನ್ನು ಕತ್ತಿರಿಸುತ್ತಿರುವಂತೆ ಹಾಗೂ ಬಿಜಾಪುರದ ಅಲಿ ಆದಿಲ್‌ಶಾಹ ಆತನ ಪ್ರಾಣವನ್ನುಳಿಸಲು ನಿಜಾಂಶಾಹನನ್ನು ಪ್ರಾರ್ಥಿಸುತ್ತಿ ರುವಂತೆ ತೋರಿಸುವ ಚಿತ್ರವೊಂದಿದೆ. ಆನಂತರ ರಾಮರಾಯನ ಕತ್ತರಿಸಿದ ತಲೆಯನ್ನು ಉದ್ದನೆಯ ಭಲ್ಲೆಯೊಂದಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿಸಿ ರಣಾಂಗಣದಲ್ಲಿ ಪ್ರದರ್ಶಿಸಲಾಯಿತೆಂತಲೂ ಈ ಗ್ರಂಥಗಳು ವಿವರಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಘಟನೆಯನ್ನು 'ಚಿಕ್ಕದೇವರಾಯನ ವಂಶಾವಳಿ', ಕೈಫಿಯತ್ತು, ಕನ್ನಡ ಶಾಸನ, ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ದಾಖಲಿಸಿದ್ದು, ಯವನರ ವಿರುದ್ಧ ಕೈಗೊಂಡ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ರಾಮ ರಾಯ ಹತನಾದ ಎಂದಷ್ಟೇ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ರಾಮರಾಯನ ರುಂಡವನ್ನು ಕತ್ತರಿಸಿದ ಅಂಶವನ್ನು 'ಕೆಳದಿನೃಪವಿಜಯಮ್' ಎತ್ತಿ ಹೇಳಿದೆ.

ಆದರೆ ರಾಮರಾಜನ ಬಖೈರು ಈ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ತೀರಾ ಭಿನ್ನವಾಗಿ, ನಾಟಕೀಯವಾಗಿ ದಾಖಲಿಸಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಹೇಳುವಂತೆ, ಅಂದರೆ ಕ್ರಿ.ಶ.೧೫೫೭ ರಲ್ಲಿ ಶತ್ರುಪೀಡಿತನಾದ ಹಾಗೂ ಇನ್ನೂ ಹುಡುಗನಾಗಿದ್ದ ಬಿಜಾಪುರದ ಆದಿಲ್‌ಶಾಹನು ವಿಜಯನಗರದಲ್ಲಿ ರಾಮರಾಯನ ಸಾಕುಮಗನಾಗಿ ಬೆಳೆದ. ಅವನ ಪೋಷಣೆಗಾಗಿ ರಾಮರಾಯ ರಾಯಚೂರು, ಮುದಗಲ್ಲು ಮತ್ತು ಆದವಾನಿಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟಿದ್ದ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಯುದ್ಧ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ರಾಮ ರಾಯನ ಪ್ರಾಣವನ್ನುಳಿಸಲು ಸುಲ್ತಾನರ ಒಕ್ಕೂಟದ ಸದಸ್ಯನಾಗಿದ್ದ ಅಲಿ ಆದಿಲ್ ಶಾಹ್ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದುದು ಸಹಜವೇ ಆಗಿದ್ದಿತು. ಆದರೆ ರಾಮರಾಯ ಹೇಗೆ ಶತ್ರುವಶನಾದನೆಂಬು ದನ್ನು ಬಖೈರು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಶತ್ರುಗಳ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕು ಅಪಮಾನಕ್ಕೊಳಗಾಗು ವದಕ್ಕಿಂತ ತನ್ನ ಸಾಕುಮಗನೆನಿಸಿದ ಆದಿಲ್‌ಶಾಹನ ಕೈಯಲ್ಲೇ ಹತಗೊಳ್ಳುವುದು ಸೂಕ್ತವೆಂದು ಬಗೆದ ರಾಮರಾಯ, ಆದಿಲ್‌ಶಾಹನ ಮನವೊಲಿಸಿ ತನ್ನ ಸ್ವಂತ ಕತ್ತಿ(ಫಿರಂಗಿ)ಯನ್ನು ಅವನಿಗೆ ಕೊಟ್ಟು ಅವನಿಗೆ ಶರಣಾದ. ಅಲಿ ಆದಿಲ್‌ಶಾಹನು ರಾಮರಾಯನ ಇಚ್ಛೆಯನ್ನು ಪೂರೈಸಿದ. (ಕೆಲವು ಚರಿತ್ರೆಕಾರರು ರಾಮರಾಯನ ತಲೆಯನ್ನು ಫಿರಂಗಿಯ ಗುಂಡಿನಿಂದ ಒಡೆಯಲಾಯಿ ತೆಂದು ತಪ್ಪಾಗಿ ಭಾವಿಸಿರುವುದುಂಟು. ಕತ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಫಿರಂಗಿ ಅಥವಾ ಬಿಚ್ಚುಫಿರಂಗಿ ಹೆಸರಿನ ಕತ್ತಿಯೂ ಇದೆ).

೦೮. ರಾಮರಾಯನ ರುಂಡದ ವಿಚಾರ ಸಹಾ ಕುತೂಹಲಕಾರಿ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಹೊಂದಿರು ವಂಥಾದ್ದು. ಕ್ರಿ.ಶ.೧೫೬೫ ರಲ್ಲಿ ನಡೆದ ರಕ್ಕಸಗಿ-ತಂಗಡಗಿ ನಿರ್ಣಾಯಕ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ

ಸೆರೆಸಿಕ್ಕ ರಾಮರಾಯನ ಕತ್ತರಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ರುಂಡ, ಆನಂತರವೂ ಅಂದರೆ ಸುಮಾರು ೨೫೦ ವರ್ಷಗಳ ವರೆಗೆ (೧೮೨೯ರ ವರೆಗೆ) ಅಹಮದ್ ನಗರದಲ್ಲಿ ರಕ್ಷಿಸಿಡಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದಿತೆಂದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. (ಹೆನ್ರಿಹೆರಾಸ್: ೧೯೮೦; ೨೧೪) ಕ್ರಿ.ಶ.೧೮೨೯ರಲ್ಲಿ ಈ ವಿಚಾರ ಬಹಿರಂಗಗೊಂಡಾಗ ಆನಂತರ ಅದರ ಸುಳಿವು ಸಿಗದಂತಾಯಿತು ಎನ್ನಲಾಗುತ್ತದೆ (ಅಲ್ಲೇ) ಈ ವೃತ್ತಾಂತದ ಸತ್ಯಾಸತ್ಯತೆ ಏನೇ ಇದ್ದರೂ ರಾಮರಾಜನ ಬಖೈರು ಮಾತ್ರ ರಾಮರಾಯನ ರುಂಡವನ್ನು ಕಾಶಿಗೆ ಕಳುಹಿಸಿ ಕೊನೆಯ ಗೌರವ ಸಲ್ಲಿಸಲಾಯಿತೆಂದು ಅರುಹುತ್ತದೆ.

ಈ ಪ್ರಮುಖ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳೇ ಅಲ್ಲದೆ, ಇತರೆ ಸಣ್ಣ ಪುಟ್ಟ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಅವು ಗೌಣವಾದುವೆನ್ನಬಹುದು. ಏನೇ ಇದ್ದರೂ ರಾಮರಾಜನ ಬಖೈರು ಒದಗಿಸುವ ಹಲವಾರು ಗಮನಾರ್ಹ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಚರಿತ್ರಕಾರರು ಈವರೆಗೆ ಪೂರ್ತಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿಲ್ಲದಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಅಂತಹ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಿಸುವುದಾದರೆ, ಮೂರು ಮಂದಿ ಬಾದಶಾಹರ (ಆದಿಲ್‌ಶಾಹಿ, ನಿಜಾಂಶಾಹಿ ಮತ್ತು ಕುತ್ಬ್‌ಶಾಹಿ) ಒಟ್ಟು ಸೇನಾಸಂಖ್ಯೆ, ೭೨ ನಿಯೋಗದವರಲ್ಲಿ ೨೩ ಮಂದಿಯ ಹೆಸರುಗಳು, ೬೪ ಮಂದಿ ಹೆಂಡಂದಿರಲ್ಲಿರ್ದ ಜನರ ಹೆಸರುಗಳು, ವಸ್ತ್ರಾಭರಣ ಹಾಗೂ ನಾನಾ ಬಗೆಯ ಭಕ್ಷ್ಯಗಳ ಹೆಸರುಗಳು, ಸುಮಾರು ೩೨ ವಿಧದ ನಾಣ್ಯಗಳ ಹೆಸರುಗಳು, ಅಧಾಣಿಕಾರರ ವಿವರ, ಸುಮಾರು ೧೩೦ ಆನೆಗಳ ಹೆಸರುಗಳು, ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ನಿಜಾಂಶಾಹ್ ಮತ್ತು ವಿಜಯನಗರದ ಕಡೆಯವರ ಪಡಾವು, ಠಾರು ಮತ್ತು ಜಖಂ ಆದವರ ಹೆಸರುಗಳು, ಇತ್ಯಾದಿ.

ಇವುಗಳಲ್ಲದೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮಾತಿಸೂಕ್ಷ್ಮ ಸಂಗತಿಗಳು ಈ ಮಹಾಯುದ್ಧವನ್ನು ನಿಖರವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನಿಸುವಲ್ಲಿ ಸಹಕಾರಿಯಾಗುವಂಥವು. ಚರಿತ್ರಕಾರರು ಗುರುತಿಸಿರುವ ಅತಿನಂಬುಗೆ, ಶಕುನಗಳಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆ, ಭವಿಷ್ಯ, ದಿವ್ಯವಾಣಿ, ದಂತಕಥೆಗಳು, ಅತ್ಯುಕ್ತಿಗಳು, ಅಸಂಬದ್ಧ ನಾಟಕೀಯ ಪ್ರಸಂಗಗಳು, ಕರುಣರಸ, ಹಾಸ್ಯ, ಇತ್ಯಾದಿ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ರಾಮರಾಜನ ಬಖೈರಿನಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಬೆರೆತುಹೋಗಿವೆ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಜಾಡಿನಲ್ಲಿ ಸಾಗುವ ಈ ಬಖೈರು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕೃತಿಗಿಂತಲೂ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಕೃತಿಯೆಂಬ ಭಾವನೆ ಮೂಡಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಮರಾಠೀ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ಬಖೈರುಗಳ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಉದ್ದೇಶಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ, ರಾಮರಾಜನ ಬಖೈರು ವಿಜಯನಗರದ ಕೊನೆಕಾಲದ ಚರಿತ್ರೆ ರಚನೆಗೆ ಅನಿವಾರ್ಯ ಆಕರವಾಗಿ ಇರುವಂಥದೆಂದು ಹೇಳಲಡ್ಡಿಯಿಲ್ಲ.

ಆಕರ ಸಾಹಿತ್ಯ

೧. K.A. Neelakanta Sastry & N. Venkata Ramanayya (Ed.), (1946), Further Sources of Vijayanagara Empire, Vol.2, University of Madras.

೨. Henry Heras, (1980), South India under the Vijayanagara Empire, 2 Volumes, Cosmo Publications, New Delhi.

೩. M.H. Ramasharama, (1978 & 1980), The History of the Vijayanagara Empire, 2 Volumes, (Ed. M.H.Gopal), Popular Prakashan, Bombay.

೪. N.Venkata Ramanayya, (1986), Studies in the History of the Third Dynasty of Vijayanagar, Gian Publlishing House, Delhi.

೫. S. Krishnaswami Aiyangar,'The Bakhair of Rama Raja', Indian Historical Records Commission, Proceedings of Meetings, Vol.VII, Seventh Meeting held at Poona, January 1925.

೬. K. Chandorkar,'The Destruction of Vijayanagara' (In Marathi), Account of the Second Conference of the Bharata Itihasa Samshodhana Mandala, Poona, 1914.

೭. ಎಂ.ಎಂ. ಕಲಬುರ್ಗಿ (ಸಂ.), (೧೯೯೪), ಕರ್ನಾಟಕದ ಕೈಫಿಯತ್ತುಗಳು, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ.

ಮಾನವಿಕಗಳಿಗೆ ಆಕರವಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯ: ಸಮಸ್ಯೆಗಳು

● ಎಚ್.ಎಸ್. ರಾಘವೇಂದ್ರರಾವ್

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಮತ್ತು ವೈಚಾರಿಕತೆಗಳ ಇತಿಹಾಸದ ಬಹಳ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟಿನ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಈ ವಿಚಾರ ಸಂಕಿರಣವು ನಡೆಯುತ್ತಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿರುವ ಬೇರೆಬೇರೆ ವಲಯಗಳು ಸಮಾನ ಭೂಮಿಕೆಯನ್ನು ಕಾಣಲಾರದ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ, ಮುಖಾಮುಖಿಗಿಂತ ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯವೇ ಸುಲಭವೆನಿಸುವ ಹೊರದಾರಿ ರೂಪಿತವಾಗಿದೆ..ಹೀಗಾಗಲು ಏನು ಕಾರಣ? ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತ ಪ್ಯಾರಡೈಮ್‌ಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಸಂಧಿಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಾವು ಇದ್ದೇವೆಯೇ? ಪ್ರಾಯಶಃ ಸಾಹಿತ್ಯವಿಮರ್ಶೆಯ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡ ವಿಚಾರಗ್ರಂಥಿಗಳು ಸಿಂದಾಬಾದನ ಹೆಗಲ ಮೇಲೆ ಕುಳಿತ ಮುದುಕನ ಹಾಗೆ ನಮ್ಮನ್ನು ಕಾಡುತ್ತಿವೆಯೇ? ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರ ಬೆನ್ನಮೇಲೆ ಒಬ್ಬೊಬ್ಬ ಮುದುಕ ಕುಳಿತರೆ ಸಂವಾದವೇ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆ? ನಿಜ. ಮಾನವಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಕಮ್ಮಟದಲ್ಲಿಯೇ ತಯಾರಾದ ಹತಾರುಗಳನ್ನು ಬಳಸಿ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನೋಡುವುದು, ಈಚಿನ ದಶಕಗಳ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಿಂತನೆಯ ಪ್ರಧಾನ ಲಕ್ಷಣ. ನವ್ಯೋತ್ತರ ವಿಮರ್ಶೆ, ವಿರಚನವಾದ, ವಿರಚನೋತ್ತರವಾದ, ಡಿಕನ್‌ಸ್ಟ್ರಕ್ಷನ್, ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಸಿದ್ಧಾಂತ, ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆ, ನವ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ಮುಂತಾದ ಉಪಯುಕ್ತ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಕಡತಂದ ಕೂಸುಗಳೇ ತಾನೇ? ಇವೆಲ್ಲವೂ ಓದುಗರ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಆಸಕ್ತ ವಿಮರ್ಶಕರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಗೊಂದಲಗಳನ್ನು ಮೂಡಿಸಿವೆ. ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ಆಯ್ಕೆಯನ್ನು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿಸಿವೆ. ಮಾನವಿಕಗಳಲ್ಲಿ ಪರಿಣಿತರಾದವರು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಮಾತು ಹಾಗಿರಲಿ, ಮಾನವಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಸಂವಾದಿಯೆಂದು ತಿಳಿದು, ಬೇರೆಲ್ಲಾ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ವಿಮರ್ಶಕರೂ ಅನೇಕರಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರ್ಚೆಯ ವಿಭಿನ್ನಹಂತಗಳಲ್ಲಿ ವಿಭಿನ್ನ ಪ್ಯಾರಡೈಮ್‌ಗಳು ಕೆಲಸಮಾಡುತ್ತಿವೆ.

ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯನ್ನು ಯಾವ ಅನನ್ಯತೆಯೂ ಇಲ್ಲದ, ಇತರ ಪಠ್ಯಗಳ ಹಾಗೆಯೇ ಪರಿಶೀಲಿಸಬಹುದಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದರಿಂದ ಹಿಡಿದು, ಬೇರೆಲ್ಲ ಜ್ಞಾನ

ಮೂಲಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಕಲಾತ್ಮಕಪಠ್ಯವೆಂದು ನೋಡುವವರೆಗೆ, ಮಾನವಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ನಿಲುವು ಹರಡಿಕೊಂಡಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂಬ ಸಂಸ್ಥೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ತಾತ್ವಿಕ ಚಿಂತನೆಯು ಬೆಳೆದಂತೆ ಈ ನಿಲುವುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಬದಲಾವಣೆಗಳಾಗಿವೆ. ನಮ್ಮ ಗಮನವು ಆ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಎದುರಿಸುತ್ತಿರುವ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗಿಂತ, ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳು ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಆಕ್ಷೇಪಣೆಗಳ ಕಡೆಗೆ ಹರಿಯುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಂತೂ ಆಯಾ ಮಾನವಿಕ ಶಿಸ್ತುಗಳ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಅವಜ್ಞೆಯನ್ನೇ ತೋರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಮಾನವಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲೂ ಆಸಕ್ತರಾದ ಸಾಹಿತ್ಯವಿಮರ್ಶಕರು ಎದುರಿಸುತ್ತಿರುವ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಕಡೆಗೆ ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮೊದಲ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ, ಮುಳಿಯ-ತೀನಂಶ್ರೀ, ಬೇಂದ್ರೆ-ಶಂಬಾ ಮುಂತಾದವರ ನಡುವೆ ತಲೆದೋರಿದ ವಿವಾದಗಳಿಂದ ಹಿಡಿದು ಇಂದಿನ ವಾಗ್ವಾದಗಳವರೆಗೆ, ಈ ಚರ್ಚೆಯು ಕಾಣುತ್ತಲೇ ಇದೆ. ಒಟ್ಟು ಸಮುದಾಯವು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ರೀತಿ ಕೂಡ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಕಲಾಕೃತಿ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಮೂಲ ಎಂಬ ಎರಡು ಧ್ರುವಗಳ ಕರ್ಷಣದಲ್ಲಿಯೇ ರೂಪಿತವಾಗುತ್ತಿದೆ.

ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯ ಚಲನಶೀಲತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಹಾಗೂ ಸಾಹಿತಿಯಿಂದ ದತ್ತವಾದ "ಅರ್ಥದ ಬಂಧನ"ದಿಂದ ಅದನ್ನು ಮುಕ್ತಗೊಳಿಸುವಿಕೆ ಎಂಬ ಎರಡು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಮೊದಲನೆಯ ಕೆಲಸ. ಆಗ ಮಾನವಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ತಮ್ಮ ಅಗತ್ಯಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಕೃತಿಯನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಮುಕ್ತವಾಗುತ್ತವೆ. ಎಂದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಪಠ್ಯವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಮೂಲಕವೇ ಮರುಸಂಯೋಜನೆ ಮಾಡುವುದು ಅಗತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗ ಅದನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಮಾನವಿಕ ಶಿಸ್ತುಗಳ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಬಹುದು. ಏಕೆಂದರೆ ಕೃತಿಯ ಪಠ್ಯವು ನೀಡುವ ಒಳನೋಟಗಳಿಗೂ ಮಾನವಿಕಗಳ ಓದಿಗೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿರುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಮಹಾಶ್ವೇತಾದೇವಿಯವರ 'ಸ್ತನದಾಯಿನೀ' ಎಂಬ ಕಥೆಯನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡು ಗಾಯತ್ರಿ ಸ್ಪಿವಾಕ್ ಅವರು ಮಾರ್ಕ್ಸಿಸ್ಟ್ ಸ್ತ್ರೀವಾದ, ಉದಾರವಾದೀ ಸ್ತ್ರೀವಾದ ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀ ದೇಹದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಕೆಲವು ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ಕಟುವಾದ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸುವ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಇನ್ನೊಂದು ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ, ಮೂರನೆಯ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾದ "ಸಾಹಿತ್ಯಕಪಠ್ಯ"ಗಳು ಕೇವಲ ಆಶಯಾತ್ಮಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಸಾಮಗ್ರಿಯಾಗಿ ಪಶ್ಚಿಮಕ್ಕೆ ರಫ್ತಾಗುತ್ತಿರುವ ದುರಂತ. ಭಾರತೀಯ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯಕೃತಿ ಹಾಗೂ ಜಾನಪದ ಸಾಮಗ್ರಿಯನ್ನು ಈ ಉದ್ದೇಶಗಳಿಗಾಗಿಯೇ ತಯಾರಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಅನುವಾದಗಳ ಮಹಾಪೂರ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಅನುವಾದವಾಗಲೆಂದೇ ಸಿದ್ಧವಾದ ಕೃತಿಗಳ ಮಹಾಪೂರ ಕೂಡ ನಮ್ಮೆದುರಿಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಹೋದ ಸಾಮಗ್ರಿಯು ಅಲ್ಲಿನ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಅವರ ತೀರ್ಮಾನಗಳನ್ನು ಅಂತರ್ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ

ಸತ್ಯಗಳೆಂದು ಮಂಡಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಹವಾದುದು.

ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೇಳಬಹುದಾದ ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂದರೆ, ಪದದಲಿತವಾದ ಜೀವನಕ್ರಮಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸಾಮಗ್ರಿಯನ್ನು ಉನ್ನತವರ್ಗಗಳ ಅಧ್ಯಯನವಿಧಾನ ಗಳಿಂದ ಪರಿಶೀಲಿಸುವುದರ ಔಚಿತ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತಿದ್ದು. ಮಹಿಳೆಯರು, ದಲಿತರು ಮತ್ತು ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರನ್ನು ವಸ್ತುವಾಗಿಸಿಕೊಂಡ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು, ವೈದಿಕಮೂಲದ ಸಮಾಜ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಮಾನದಂಡಗಳಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಏರುಪೇರುಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಪರಿಶೀಲಕನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೂ ಅವನಲ್ಲಿ ಒಡಮೂಡುವ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ಮಕ್ಕಿಕಾಮಕ್ಕಿ ಸಂಬಂಧ ವಿಲ್ಲವಾದರೂ, ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವಾದ "ಅರ್ಥರಚನೆ"ಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಇತಿಹಾಸವು ಇಂತಹ ರಚನೆಗಳಿಂದ ನಿಬಿಡವಾಗಿದೆ.

ಮಾನವಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯಕೃತಿಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡಾಗ ಆಗಬಹುದಾದ ಮತ್ತೊಂದು ತೊಡಕು, ಆಶಯಗಳನ್ನೇ ಸಾರಸರ್ವಸ್ವವೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು. ಈ ಮಾತು ಪ್ರಾಚೀನ ಹಾಗೂ ಸಮಕಾಲೀನ ರಚನೆಗಳೆರಡಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನಕಾರನು ಕಥೆ (ಸ್ಟೋರಿ) ಮತ್ತು ಸಂಕಥನ (ಡಿಸ್ಕೋರ್ಸ್)ಗಳ ಪೈಕಿ ಮೊದಲನೆಯದನ್ನು ಆರಿಸಿಕೊಳ್ಳು ತ್ತಾನೆ. ಅವನಿಗೆ ಆ ಕೃತಿಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿಯಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಿಂದೊಮ್ಮೆ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತಿನವರು ಹಳಗನ್ನಡ ಕೃತಿಗಳ ಸರಳ ಗದ್ಯಾನುವಾದಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದಾಗ ಕಿ.ರಂ. ನಾಗರಾಜ್ ಆ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿದರೆ, ಬಿ.ಜಿ.ಎಲ್. ಸ್ವಾಮಿಯವರು ಹಾಗೆ ಮಾಡುವುದರ ಪರವಾದ ವಾದವನ್ನು ಮಂಡಿಸಿದರು. ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಒಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೆಂದು ತಿಳಿಯದೆ ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವೆಂದು ತಿಳಿದಾಗ ಇದು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಆಗ ಅದು ಕೇವಲ ಮಾಹಿತಿಗಳ ಆಕರವೂ ಆಮೂಲಕ "ಜ್ಞಾನಮೂಲ" ವೂ ಆಗುತ್ತದೆ.

ಮಾನವಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳಾಗಲೀ ಅಥವಾ ಅವುಗಳಿಂದ ನಿರ್ದೇಶಿತವಾಗುವ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಚಿಂತನೆಯಾಗಲೀ ಸದಾ ಒಂದು ಅಪಾಯವನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತವೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರಕೇಂದ್ರಗಳಾಗಿರುವ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳು ಯಾವುದೇ ಕೃತಿಯನ್ನು ತಮ್ಮದಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. (ಅಪ್ರೋಪ್ರಿಯೇಶನ್) ಆ ಕಾವ್ಯಗಳು ಒಟ್ಟು ಜನಮಾನದಲ್ಲಿ ಬೇರುಬಿಟ್ಟ "ಮಹಾ ಕಥಾನಕ" ಗಳಾದರಂತೂ "ಅರ್ಥರಚನೆ" ಇಂದಿನ ಬರ್ಬರ ವರ್ತನೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಉಪಕರಣಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಜೊನಾಥನ್ ಕಲರ್ ಅವರ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಉದ್ಧರಿಸ ಬಹುದು:

But can we say the same about the foundational narratives on which increasingly in the modern world, the identity of a people or a nation depends, and where particular narratives functioning as the common past of a people may be adduced to justify quite barbarous activity in

the present? The narrative mode presumes the priority and independance of the events which the narrative presents. Does it matter whether this is infact the effect of the narrative dicourse? Can we say with Freud that while we would very much like to know whether these events really happened, it is in the end not in fact a matter of great importance.? Here a certain aesthetic ideology which celebrates "The fictions that man tells about himself as the source of his identity " and a certain polirical cynicism may converge to say that it does not matter. The founding narratives are powerful and effective and that is all that counts.

ಕಳೆದ ಕೆಲವು ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ, ಅಷ್ಟೇಕೆ ಎಲ್ಲಾ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ರಾಮಾಯಣ ಮಹಾಭಾರತಗಳಂತಹ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಬಳಸಿಕೊಂಡುಬಂದ ಬಗೆಯನ್ನು ನಾವು ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಧರ್ಮಯುದ್ಧಗಳ ತಾತ್ವಿಕ ತಳಹದಿಯು ಭೂತಕಾಲದ ಪಠ್ಯಗಳ ಪುನಾರಚನೆಯನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತದೆ. "ರಾಮಜನ್ಮಭೂಮಿ" ಯಂತಹ ವಿಷಯವು ತಾನು ಉದ್ದೀಪಿಸಬಲ್ಲ ಭಾವಲೋಕಕ್ಕಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯತ್ವವು ಗೌಣವಾಗುವುದರಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವಿಲ್ಲ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅಧಿಕೃತವೆನಿಸದ "ಪರ್ಯಾಯ ಪಠ್ಯ" ಹಾಗೂ "ಪರ್ಯಾಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ" ಮರವೆಗೋ ನಿರ್ಲಕ್ಷಕ್ಕೋ ಸಲ್ಲುತ್ತವೆ.

ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಯಾವುದೇ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೂ ಈ ರೀತಿಯ ಅಪವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಶೂನ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅವು ಕಲಾಕೃತಿಯ ವಿವರಣೆಯಾಗಿರದೆ ಮತ್ತೊಂದು ಆಧಾರಿತ ಕಲಾಕೃತಿಯಾಗಿದ್ದರಂತೂ ಅಪಾಯ ಇನ್ನಷ್ಟು ಜಾಸ್ತಿ. ಇಲ್ಲಿ ಕಲಾಕೃತಿ - ಮಾನವಿಕ ಅಪವ್ಯಾಖ್ಯಾನ - ಇನ್ನೊಂದು ಕಲಾಕೃತಿ - ಉದ್ದೇಶಿತ ಪರಿಣಾಮ ಎಂಬ ಸಮೀಕರಣವು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾದಾಗ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿರುವ ಪಠ್ಯದ ನಿರಾಕರಣೆಗಿಂತ ಹೊಸದೊಂದು ಪರ್ಯಾಯ ಪಠ್ಯದ ನಿರ್ಮಾಣವು ಹೆಚ್ಚು ಉಪಕಾರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಶೂದ್ರ ತಪಸ್ವಿ, ಬೆರಳ್ಗೆ ಕೊರಳ್, ಜಾನಪದ ರಾಮಾಯಣಗಳು ಕೆಲಸ ಮಾಡುವ ಬಗೆ ಹೀಗೆ. ಪಂಪ, ಕುಮಾರವ್ಯಾಸರ "ಸಂಕಥನ"ಗಳು, ಮೂಲ ಸಂಸ್ಕೃತ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಅಪ್ರೋಪ್ರಿಯೇಟ್ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದು ಹೀಗೆಯೇ. ಇಂಥ ಪರ್ಯಾಯ ಕಲಾಕೃತಿಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಮಾನವಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳೂ ನೆರವಾಗಬಹುದು.

ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಮಾನವಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಸುವ ಪ್ರಸ್ತಾಪದ ಸಂಗಡವೇ ಅದರ ಅನನ್ಯತೆಯ, ಅದಕ್ಕೆ ಆಗಬಹುದಾದ ಅನ್ಯಾಯದ ಮಾತು ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕು. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯಕೃತಿಯು ತನ್ನ ಫಿಕ್ಷನಾಲಿಟಿಯ ಫಲವಾಗಿ ಒಂದು ರಚನೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ವಾಸ್ತವಕ್ಕೆ ಸಂವಾದಿಯೆನ್ನುವುದು ಕೂಡ ನಿರಾಧಾರವಾದ

ಸಂಗತಿ. ಅದನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತಿರುವ ಲೇಖಕನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ನೆಲೆಗಟ್ಟು, ಅವನನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿದ ಕಾಲದೇಶಸಂದರ್ಭಗಳ ಪರಿಣಾಮ. ಅವನ ವಶದಲ್ಲಿರುವ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂಬ ಸಂಸ್ಥೆಯು ತನ್ನ ಪರಾವಲಂಬೀ ವಿಕಸನ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ತಲುಪಿರುವ ಹಂತವನ್ನು ಆಧರಿಸಿವೆ. ಇನ್ನು ಅವನಿಗೇ ವಿಶಿಷ್ಟವೆನ್ನಬಹುದಾದ ಅಂಶಗಳು ಸ್ವಂತ-ಲೋಕಾಂತಗಳ ಅನನ್ಯ ಸಂಯೋಜನೆಯ ಫಲ. ಇಷ್ಟಾಗಿ ಕೃತಿಯ ಆಗಮನದೊಂದಿಗೆ ಕೃತಿಕಾರನ ನಿರ್ಗಮನ ವಾಗುತ್ತದೆ. ಕೃತಿಯಾದರೋ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಓದುಗನಲ್ಲೂ ಅನನ್ಯವಾದ ಅವತಾರಗಳನ್ನು ತಳೆಯುವ ಪ್ರಚೋದಕ. ಅದರ ಅರ್ಥವು ಸದಾ ಚಲಿಸುವ ಸಂಗತಿ. ಆದ್ದರಿಂದ ಲೇಖಕ ಮೂಲವಾದ ಅನನ್ಯತೆಯು ನಿರುಪಯುಕ್ತ.

ಇನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿಧಾನ ಹಾಗೂ ಅದರ ಆಕೃತಿಯ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಚಿಂತಿಸ ಬಹುದು. ಮಹಾಕಾವ್ಯದಿಂದ ಹಿಡಿದು ಕಾದಂಬರಿಗಳವರೆಗೆ ಎಲ್ಲ ಸಾಹತ್ಯಪ್ರಕಾರಗಳೂ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಲೇಖಕ-ವಾಚಕ ಸಂಬಂಧದ ವಿವರಗಳಲ್ಲಿ ಮೂಡಿ ಬಂದವು. ಸಾಹಿತ್ಯರೂಪದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯು ಸದಾ ಸಂಕಲನ ವ್ಯವಕಲನಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡೇ ಬಂದಿದೆ. ಗೊತ್ತಾದ ಆಕೃತಿಗಳನ್ನು ಒಲಿಯುವ ಅಥವಾ ಒಲ್ಲದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ರಾಜಕಾರಣದ ವಿವರಗಳು ಸುಪರಿಚಿತ. ಕುಮಾರವ್ಯಾಸ ಭಾರತವಾಗಲೀ ಮಲೆ ಮಾದೇಶ್ವರನ ಕಾವ್ಯವಾಗಲೀ ಅಂದಿನಂತೆ ಇಂದೂ ಪರಿಧಿಯಲ್ಲೋ ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲೋ ಇವೆಯೆಂದು ನಂಬುವುದು ಭ್ರಮೆಯೇ ಸರಿ.

ಹಾಗಾದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯಕೃತಿಯ ಅನನ್ಯತೆ ಎಲ್ಲಿದೆ? ಲೇಖಕನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಶೈಲೀಯ ಆಯ್ಕೆಗಳು, ಕೃತಿಯ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಭಾಗಗಳ ನಡುವಿನ ಪರಸ್ಪರ ಪೂರಕ ಸಂಬಂಧಗಳು ಒಂದು, ಕೃತಿಗೂ ನಮಗೂ ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ ಏರ್ಪಡುವ ದೂರ ಅಥವಾ ಅಂತರಗಳು ಈ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ತೀರ್ಮಾನಿಸುತ್ತವೆ. ಇದರಿಂದ ಕೃತಿಗಿರುವ ಬಹುಮುಖೀ ಅವತಾರದ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಕಡಿಮೆಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕವಿ, ಪ್ರದರ್ಶಕ ಮತ್ತು ಕೇಳುಗ ಎಂಬ ಮೂರೂ ಸಂಗತಿಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಗೂ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸಂಗತಿಗಳಿಂದ ನಿಯಂತ್ರಿತವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಓದುಗ ಮತ್ತು ಕೃತಿಯ ನಡುವಿನ ಮುಖಾಮುಖಿಯ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಮಾತ್ರ ಕೃತಿಯ ಸ್ವರೂಪದಿಂದಲೇ ನಿರ್ದೇಶಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಆರು ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ಹಂಪಿಯಲ್ಲಿ ಗೆಳೆಯ ಚೆಲುವರಾಜು ಅವರಿಂದ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಹಾಗೂ ಮಲೆ ಮಾದೇಶ್ವರ ಕಾವ್ಯದ ಕೆಲವು ಭಾಗಗಳನ್ನು ಕೇಳುವ ಅವಕಾಶ ನನಗೆ ದೊರೆಯಿತು. ನನ್ನ ಬದುಕಿನ ಯಾವುದೇ ಹಿನ್ನೆಲೆಯು ಅಂಥದೊಂದು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ನನ್ನನ್ನು ಸಿದ್ಧಗೊಳಿಸಿರಲಿಲ್ಲ. ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಆ ಕೇಳುವಿಕೆಯು ನನ್ನಲ್ಲಿ ಮೂಡಿಸಿದ ಅನುಭವವು ಅನನ್ಯವಾದುದು. ಅದು ಖಂಡಿತವಾಗಿಯೂ ಲೋಕಾನುಭವಕ್ಕೆ ಸಂವಾದಿಯಲ್ಲ. ಅದು ಕೇವಲ ಚೆಲುವರಾಜು ಅವರ ಪ್ರತಿಭೆಯ ಫಲವೂ ಅಲ್ಲ. ನೂರಾರು ವರ್ಷಗಳ ಪರಂಪರೆ ಇರುವ ಕಲಾವಿಧಾನ

ವೊಂದು ಇಂದಿನ ತುರ್ತುಗಳೊಂದಿಗೆ ಒಬ್ಬ ಕೇಳುಗನನ್ನು ಭೇಟಿಯಾಗುವ ಕ್ರಿಯೆ ಅಲ್ಲಿ ನಡೆಯಿತು. ಪ್ರಶ್ನೆ ಇರುವುದು, ಇಂಥ ಅನನ್ಯತೆಗೂ ಮಾನವಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ ಯಾವುದು ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ. ಆ ಬಗೆಯ ಹುಡುಕಾಟವು ಕೇವಲ ಕೃತಿಯ ಆಶಯಗಳನ್ನಲ್ಲ, ಅದರ ಅನನ್ಯತೆಯು ಸಾಧಿತವಾಗುವ ರೀತಿಯನ್ನೂ ತನ್ನ ಕೆಲಸವೆಂದು ಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಆಗ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕೃತಿಯಲ್ಲ, ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂಬ ಸಂಸ್ಥೆಯೇ ತನ್ನ ಒಟ್ಟಂದದಲ್ಲಿ ಮಾನವಿಕಗಳಿಂದ ಶೋಧಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಮಾಹಿತಿಗಳ ಮೂಲವಲ್ಲ, ಜ್ಞಾನವು ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುವ ಪರ್ಯಾಯ ವಿಧಾನವಾಗಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು "ಸಾಹಿತ್ಯಕಥನ" ಆಗುತ್ತದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಕಥನದ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಮಾನವಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೂ, ಹಾಗಿಲ್ಲದ ಒರಟು ವಿಧಾನಗಳಿಗೂ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಸರ್ವವಿದಿತ.

ಸಾಹಿತ್ಯಕ ವಿಧಾನಕ್ಕೂ ಇತರ ಮಾನವಿಕ ವಿಧಾನಗಳಿಗೂ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಡಿ. ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್ ಅವರು ಹೀಗೆ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ: "ಫ್ಯೂಕೋನ ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಶಾಖೆಗಳ ವಿಶಿಷ್ಟ ರೂಪಕ್ಕೆ ಆತ್ಯಂತಿಕ ಮಾನ್ಯತೆ ಇಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ ಇನ್ನಿತರ ಶಾಖೆಗಳೆಲ್ಲಾ ಒಂದೇ ಆಗಿಬಿಡುತ್ತವೆ... ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟು ಜ್ಞಾನದ ಏಕರೂಪೀ ವಿರಾಟ್ ಆಕಾರ ಬೆಳೆದು ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಯಾವ ಜ್ಞಾನರೂಪಗಳಿಗೂ ವಿಶಿಷ್ಟರೂಪ ಎನ್ನುವುದಿಲ್ಲ. ಇನ್ನೂ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, "ಎಪಿಸ್ಟಮಿ"ಯ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಉಳಿದ ಮಾನವವಿಜ್ಞಾನಗಳಿಗೆ ಯಾವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೂ ಇಲ್ಲ......" ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವಂತೆ ತೋರುವ ನಾಗರಾಜ್ ಹೀಗೆ ಮುಂದುವರಿಸುತ್ತಾರೆ:

"ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವಿಧಾನಗಳಲ್ಲಿ ಅದರ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಗೌರವಿಸುವುದೂ ಒಂದಾಗಿದೆ. ಪರಿಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ ಎಪಿಸ್ಟಮಿಯ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಉಳಿದ ಮಾನವ ವಿಜ್ಞಾನಗಳಿಗೆ ಮೂಲಭೂತ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಅಥವಾ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಇರಬಹುದಾದ ಎಪಿಸ್ಟಮಿ ಮತ್ತು ಅಂತಿಮಪ್ರತಿಮೆಗಳ ನಡುವೆ ಸರಳ ಪ್ರತಿಫಲನೀಯ ಸಂಬಂಧ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಮೂಲಗ್ರಹಿಕೆಯ ಸರಳ ಅನ್ವಯವಾಗಿ ಪ್ರತಿಮೆ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಶೋಭೆ ಇರುವುದೇ ಪ್ರತಿಮೆ ಮತ್ತು ಪರಿಜ್ಞಾನಗಳ ಘರ್ಷಣಾತ್ಮಕ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ......... ಪರಿಜ್ಞಾನ ಹೆಚ್ಚೆಂದರೆ ಪ್ರತಿಮೆಯ ನಿರ್ಮಾಣ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಆಹ್ವಾನಿಸಬಹುದು. ಆವಾಹಿಸಬಹುದು. ಆಜ್ಞೆಯನ್ನೂ ನೀಡಬಹುದು. ಆದರೆ ಈ ಬಗೆಯ ವಿಧೇಯತೆ ಪ್ರತಿಮೆಗೆ ಒಗ್ಗದು... ಉಳಿದ ಮಾನವ ವಿಜ್ಞಾನಗಳು ಪರಿಜ್ಞಾನದ ಅಂತಿಮ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ವಿಧೇಯವಾಗಿ ವರ್ತಿಸುವುದನ್ನು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯ. ಒಪ್ಪಲೂ ಸಾಧ್ಯ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಜೀವದಾಯಕ ಗುಣ ಅಥವಾ ಜೀವಹಿಂಡುವ ದೌರ್ಬಲ್ಯ ಎರಡೂ ಇರುವುದು ಇಲ್ಲಿಯೇ. ಅದು ಪರಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೂ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಸಂದೇಹಿಯೇ."(ಸಾಹಿತ್ಯಕಥನಃ ೨೧, ೨೨)

ಈ ಸನ್ನಿವೇಶದ ಫಲವಾಗಿ ಅನೇಕ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಕೃತಿಯ ಹೊರ ಆವರಣವನ್ನು ಎಂದರೆ, ಅದರೊಳಗಿನ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆಗ ಅಧ್ಯಯನಕಾರನು ತಾನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸಿದ್ದನ್ನೇ ಕಾಣುವ ಪ್ರವಾಸಿಯಾಗುವನೆಂದು ನಾಗರಾಜ್ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಒಳ ಆವರಣವನ್ನು ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಹೇಗೆ ಪ್ರವೇಶಿಸಬೇಕು ಎಂಬುದು ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿಯೇ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. ಅದು ಬಿಡಿ ಲೇಖಕರು ಹಾಗೂ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಚರ್ಚೆಯಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಯಾವ ಲೇಖಕನೂ ಸಾರಾಸಗಟಾಗಿ ಹೊಸ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಸಾತತ್ಯವೊಂದರ ಭಾಗವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಪರಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಮೆಗಳನ್ನು ಪಾತ್ರೆ ಮತ್ತು ನೀರುಗಳಂತೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಲೇಖಕನಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಪಡೆದ ಪ್ರತಿಮೆಗಳ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧಿತ ಲೋಕವು ನೀಡುವ ಪರಿಜ್ಞಾನವು ಗೌಣವಾದ ಉಪ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ನೀಡುವ ದಾರಿಯೇ, ಆ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯ ಸ್ವರೂಪ ಹಾಗೂ ಅದು ಬೀರುವ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ತೀರ್ಮಾನಿಸುತ್ತದೆ. ಓದುವವನ ಮನಸ್ಸು ಕೃತಿಯೊಡನೆ ಜಗಳವಾಡಲು ತಯಾರಾಗಿರುತ್ತದೆ. ತರ್ಕದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲ. ಅನುಭವಲೋಕಗಳ ಮುಖಾಮುಖಿಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ. ಹಾಗಾದಾಗ ಓದುಗನ ಮೇಲೆ ಸಾಹಿತ್ಯಕೃತಿಯು ಸವಾರಿ ಮಾಡಲಾರದು. ಇದು ಒಂದು ತುದಿಯಾದರೆ, ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ ಓದುಗನು ಕೃತಿಯೊಳಗಿನ ಲೋಕವನ್ನು ಶರತ್ತುಗಳಿಲ್ಲದೆ, ಹೊರಗಿನ ಉಪಾಧಿಗಳಿಲ್ಲದೆ ಪ್ರವೇಶಿಸಲು ತಯಾರಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ ಅವರು ಹೇಳುವಂತೆ, "ಇನ್ನೊಂದು ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಕೃತಿಗಳ ಮೂಲಕವೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಕುರಿತ ನಮ್ಮ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಪೂರ್ಣಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆಯೆಂಬ ಚಿಂತನೆ ಗಾಢವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಕೃತಿಯೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಭಾಗವೆಂದೇ ತಿಳಿಯುವುದಾದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪದ ಗ್ರಹಿಕೆಯಿಂದ ಒಟ್ಟು ರಚನೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ನಮ್ಮ ಗ್ರಹಿಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಪೂರ್ಣರೂಪದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ." ಈ ಮಾತುಗಳ ಮುಂದುವರಿಕೆ ಎನ್ನುವಂತೆ ಗಮನಿಸಿ. "ನಮ್ಮ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಜ್ಞಾನಶಾಖೆಯಲ್ಲೂ ಮೂಲಭೂತ ಚಿಂತನೆಯು ನಡೆಯುತ್ತಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಅಂತಹ ವಿಚಾರಗಳಿಗಾಗಿ ನಾವು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಮೂಲಗಳನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳೆ ಅಂತಹ ವೈಚಾರಿಕ ನೆಲೆಗಟ್ಟನ್ನು ತಮ್ಮ ಒಡಲೊಳಗೆ ಹುದುಗಿಸಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರಬಹುದೆಂಬ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ನಾವೇಕೆ ಮಾಡಬಾರದು? ಆಗ ವಿಮರ್ಶಕ ತಾನು ಬೇರೆ ಕಡೆಯಿಂದ ಎರವಲು ತಂದ ವಿಚಾರಗಳೊಡನೆ ಕೃತಿಯೊಳಗೆ ಹೋಗುವ ಬದಲು, ಅದರ ಒಳಗಿನಿಂದಲೇ ವೈಚಾರಿಕ ಜಗತ್ತೊಂದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅಧಿಕೃತತೆಯನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಸಾಹಿತ್ಯಕೃತಿಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಬಾರದೇಕೆ?" ಇದು ಓದುಗನು ತನ್ನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧಿಕ ನಿರ್ವಾತವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಗತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಾಧ್ಯ ಎಂಬ ಮಾತಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಮನಸ್ಸಿನ ಸಂಕಲ್ಪ ಸಹಿತವಾದ ಮುಕ್ತತೆಯ ಮಾತು. ಹಾಗೆಯೇ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯನ್ನು ನಿರಚನೆ ಮಾಡಬಲ್ಲ ಬೌದ್ಧಿಕ ಪರಿಶ್ರಮದ ಮಾತು. ಕೃತಿಯನ್ನು

ಒಪ್ಪಲೆಂದಲ್ಲ, ಗ್ರಹಿಸಲೆಂದು. ಕೆ.ವಿ.ಎನ್. ಅವರು ಮಾಸ್ತಿಯವರ "ಸುಬ್ಬಣ್ಣ" ಕೃತಿಯನ್ನು ಒಡೆದು ಕಟ್ಟುವ ಮೂಲಕವೇ ಅದರ ವೈಚಾರಿಕತೆಯನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸಿರುವ ಬಗೆ ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪಾಗುತ್ತಿದೆ. ಮಾನವಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳವರು ತಾತ್ಕಾಲಿಕವಾಗಿ ತಮ್ಮ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಬದಿಗಿರಿಸಿ ಕೃತಿಲೋಕವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಬಹುದು. ಕುವೆಂಪುರವರು ಬೇರೊಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದಂತೆ ಇದು "ಕೊಲ್ವ ಬತ್ತಳಿಕೆ ಬಿಲ್ಲು ಬಾಣವನು" ಪಕ್ಕಕ್ಕಿಟ್ಟು ಮಾಡುವ ಪ್ರವೇಶ. ಹೀಗೆ ಕೃತಿಯೊಂದಿಗೆ ಮಾಡುವ ಅನುಗಮನವು ಅದರ ಆಕೃತಿ, ಭಾಷಿಕನೆಲೆಗಳು, ಪಾತ್ರಗಳು, ನಿರೂಪಣಾ ವಿಧಾನ, ಪ್ರತಿಮಾಜಗತ್ತು ಮುಂತಾದ ಹತ್ತು ಹಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸುತ್ತದೆ.

ಕನ್ನಡ ಸಮುದಾಯವು ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುತ್ತಿರುವ ವಿಧಾನ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯೊಳಗೆ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ವಿಭಿನ್ನ ಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳು ಎಂಬ ಎರಡು ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಮಾನವಿಕಗಳಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತವಾದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳು ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿವೆ. ಸಂಬಂಧಿಸಿದವರಿಗೆ ತಾವು ನಿಂತ ನೆಲೆಯು ತೊಡಕಿನದೆಂದು ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಬೇರೊಂದು ನೆಲೆಯಿಂದ ನೋಡುವವರಿಗೆ ಅದರ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳು, ವಿರೋಧಾಭಾಸಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಅಂತಹ ಕೆಲವು ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಇನ್ನುಮುಂದೆ ಗಮನಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಇಂದು ಮುಟ್ಟಬಾರದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಅರ್ಥದ ಬಹುಮುಖತೆ ಮತ್ತು ಓದುಗನ ಅನುಭವದ ಅಂತಿಮಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಾಗ, ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ದತ್ತವಾಗಿದ್ದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮತ್ತು ಮೌಲ್ಯಮಾಪನದ ಕೆಲಸಗಳು ಅಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ನಿರ್ದಿಷ್ಟಕೃತಿ ಅಥವಾ ಲೇಖಕನ ಬಗ್ಗೆ ನೀಡುವ ಒಳನೋಟಗಳು ಅವನ ಕೃತಿಯೊಳಗೆ ನಡೆದಿರುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳ ಒಂದು ವಿವರಣೆ ಮಾತ್ರ. ಉಳಿದಂತೆ ನಮ್ಮ ಅನಿಸಿಕೆಗಳು ಅನಗತ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ.

ಈ ನಿಲುವಿನ ನೇರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಎದುರಿಸುವ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಬೋಧನೆಯೂ ಒಂದು. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಪಾಠ ಮಾಡುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ ಮತ್ತು ಅನಗತ್ಯ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಓದು ಎಂಬ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಆಗು ಮಾಡಿಸಲೂ ನೆರವಾಗುವ ಹೊಸ ಉಪಕರಣಗಳ ಅನುಪಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಇಂದಿನ ತರಗತಿಗಳು ನಿರುಪಯುಕ್ತವಾಗಿವೆಯೆಂದು ಹೇಳದೆ ವಿಧಿಯಿಲ್ಲ. ಪ್ರಥಮಹಂತದಿಂದ ಸ್ನಾತಕೋತ್ತರದವರೆಗೆ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಹರಡಿಕೊಂಡಿದೆ.

ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಂವಾದಿಯೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿ ಅದರ ಆಶಯಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ರಾಜಕಾರಣದ ಅಗತ್ಯಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡಿಸಿ, ಗೊಂದಲಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮೂಲಭೂತವಾದದ ನೆಲೆಗಳು ಇಂದು ಪ್ರಬಲವಾಗಿವೆ. ಇಂತಹ ಕಡೆ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಅಗತ್ಯವಾದ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಿಯೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ.

ವಿವಿಧ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಚಳುವಳಿಗಳು ಹಾಗೂ ಸ್ತ್ರೀವಾದದಂತಹ ಚಿಂತನೆಗಳಲ್ಲಿ ಇದೇ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಸಾಮಾಜಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿರುವ ಮಾನವಿಕ ಶಿಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಅನುಕೂಲವಾದ ನೆಲೆಗಟ್ಟನ್ನು ಆರಿಸಿಕೊಂಡು ಆ ಮೂಲಕ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಅಳೆಯುವ ಮಾರ್ಗದಿಂದ ಕೋಟೆ ಕಂದಕಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಪ್ರಧಾನ ಮತ್ತು ಅಧೀನವೆನಿಸಿದ್ದ ಧಾರೆಗಳು ಅದಲು ಬದಲಾಗುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಕೂಡ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಆಗುಹೋಗುಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ಪ್ರತಿಫಲನವೇ ಹೊರತು, ಸ್ವಯಂಭೂ ಆದ ಘಟನೆ ಅಲ್ಲ. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಒಂದು ಭಾಷೆಯ ಸಾಹಿತ್ಯಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಬಗೆಯಲ್ಲೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಅನಿವಾರ್ಯವಾದರೂ ಅಪಾರ ಎಚ್ಚರಿಕೆಯನ್ನು ಬಯಸುತ್ತವೆ. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆಯವರ "ಮರದೊಳಗಣ ಕಿಚ್ಚು" ಇಂಥದೊಂದು ಗಮನೀಯ ಪ್ರಯತ್ನ. ಇಂದಿನ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ, ಇಂತಹ ಕೃತಿಗಳು ಕೆಲವು ವಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಮೆಚ್ಚಿಗೆ, ಚರ್ಚೆಗಳಿಗೆ ಪಾತ್ರವಾಗಿ ಉಳಿದಂತೆ ನಿರ್ಲಕ್ಷಿತವಾಗುತ್ತವೆ. ಬಹುಪಾಲು ಸ್ತ್ರೀವಾದೀ ಬರೆಹಗಳಿಗೂ ಇದೇ ಮಾತು ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ.

ಕೃತಿ ಅಥವಾ ಕೃತಿ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಪಠ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂದರ್ಭಗಳೆಂಬ ಎರಡೂ ನೆಲೆಗಳಿಂದ ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ಕೆಲವಾದರೂ ಗಂಭೀರ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ನಡೆದಿವೆ. ಇಂತಹ ಕಡೆ ಮಾನವಿಕಗಳಿಗೆ ಉಪಯುಕ್ತವೆನಿಸುವ ತೀರ್ಮಾನಗಳನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂಬ ಸಂಸ್ಥೆಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನ ಒಳಗೆ ಪಡೆಯಲಾಗಿದೆ. ವಚನಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಕೆ.ವಿ.ನಾರಾಯಣ ಅವರು ಬರೆದಿರುವ ಚಿಕ್ಕಟಿಪ್ಪಣಿ (ವಚನ ಚಳುವಳಿ, "ಬೇರು, ಕಾಂಡ, ಚಿಗುರು" ೧೯೯೭ ಪುಟ ೧೬೭-೧೬೬) ನನ್ನ ಗಮನದಲ್ಲಿದೆ. ವಚನಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕುರಿತ ಮಾತುಗಳಿಂದಲೇ ಮೊದಲಾಗಿ ಅಲ್ಲಿನ ಆಂತರಿಕ ಆಧಾರಗಳಿಂದಲೇ ಒಟ್ಟು ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶತಮಾನದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶ ಹಾಗೂ ಅನಂತರದ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿ,ಕೆಲವು ಮಹತ್ವದ ತೀರ್ಮಾನಗಳನ್ನು ತಲುಪಲಾಗಿದೆ. ನನಗೆ ತೀರ್ಮಾನದಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯವೆನಿಸುವುದು ಅಲ್ಲಿನ ವಿಧಾನ. ಅವರೇ ಬರೆದಿರುವ "ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಶಿಲ್ಪ" ಕೂಡ ಇದೇ ವಿಧಾನವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತದೆ. ಬಿ. ದಾಮೋದರ ರಾವ್ ಅವರು ನಡೆಸಿರುವ ತುಳು ಪಾಡ್ದನಗಳ ಹರಡುವಿಕೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ಬರೆಹದಲ್ಲಿಯೂ ಇದೇ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹೊರಗಿನಿಂದ ಆಮದಾದ ಜ್ಞಾನದ ಬದಲು ಕೃತಿಯೊಂದಿಗಿನ ಸಂವಾದದಿಂದ ಒಡಮೂಡುವ ತಿಳಿವಳಿಕೆ. ಇಂಥ ಲೇಖನಗಳು ಮಾನವಿಕಗಳಿಂದ ಮೂಡುವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಿಂತನೆಯು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅದರಲ್ಲೂ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಜರೂರಾಗಿ ಆಗಬೇಕಾಗಿರುವ ಕೆಲಸವೆಂದರೆ, ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಆಕೃತಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಸಂಶೋಧನೆ. ಹಳಗನ್ನಡ ಪಡುಗಳಂತಹ ಕಡೆ ಛಂದಸ್ಸು, ಗೇಯತೆ ಮುಂತಾದ ಸಂಗತಿಗಳೂ ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗುತ್ತವೆ.

ಹೊಸಗನ್ನಡಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸನ್ನಿವೇಶದಿಂದ ಬಂದ ರೂಪಗಳು ನಮ್ಮ ಪರಂಪರೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಪಡೆದುಕೊಂಡ ನಂಟುಗಳನ್ನು ಅರಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಆಕೃತಿಗಳು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಅದು ಸಂವಹನವಾಗುತ್ತಿದ್ದ ವಿಧಾನಗಳನ್ನೂ ಅನ್ವೇಷಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಮೌಖಿಕರೂಪಗಳ ಅಧ್ಯಯನವೂ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆಶಯಮೂಲವಾದ ಚಿಂತನೆಯೇ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತಿರುವ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಸ್ಪರ್ಶಪಡೆಯುವ ಇಂಥ ಕೆಲಸವು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಸಂಶೋಧಕರು ವಿಮರ್ಶೆಯ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ದೂರ ಉಳಿದರೆ ಇದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.*

---

* ದಿನಾಂಕ ೨೯.೮.೯೯ರಂದು, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ಏರ್ಪಡಿಸಿದ್ದ 'ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಪುನರ್‌ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ' ವಿಚಾರ ಸಂಕಿರಣದಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸಿದ ಪ್ರಬಂಧ.

ವಿಮರ್ಶೆ ಮತ್ತು ದೇಶೀಯತೆ

● ಕೆ.ವಿ.ತಿರುಮಲೇಶ್

ದೇಶೀಯತೆ, ದೇಶೀವಾದ, ಅರ್ಥಾತ್ ನೇಟಿವಿಸಂ ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಕಳೆದ ಒಂದೆರಡು ದಶಕಗಳಿಂದ - ಎಂದರೆ ನವ್ಯದ ಪ್ರಾದುರ್ಭಾವ ಮುಗಿದು ದಲಿತ-ಬಂಡಾಯ ಚಳುವಳಿ ಆರಂಭವಾದಾಗಿನಿಂದ--ಕೇಳಿಬರುತ್ತಿರುವ ಮಾತು. ಈ ವಾದದ ಪ್ರಕಾರ - ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೇಲೆ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಇಂಗ್ಲೀಷಿನ, ಪ್ರಭಾವ ಅತಿಯಾಗಿದ್ದು ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಅನ್ಯಾಯವಾಗುತ್ತಿದೆ; ಇದು ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯನ್ನು ನಾವಾಗಿಯೇ ಇನ್ನೊಮ್ಮೆ ಆಮದು ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಹಾಗೆ; ಇದೇ ನವ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯೆಂದರೆ. ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ನಾವೀಗ, ಮರೆತಿರುವ ಅಥವಾ ಇತರರ ಅನುಕರಣೆಯಿಂದ ಬೇಕೆಂದೇ ಅವಗಣಿಸಿರುವ, ನಮ್ಮದೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೂಲ ಸೆಲೆಗಳನ್ನು ಪುನರುಜ್ಜೀವನಗೊಳಿಸಿ ನಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಬೆಳೆಸುವುದು ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಮೊದ ಮೊದಲು ಸೃಜನಶೀಲ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಂತೆ ಕೇಳಿಬಂದ ಈ ಮಾತು ಆಮೇಲೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿಯೂ ಕೇಳಿಬರಲು ಶುರುವಾಯಿತು. ಪೂರ್ಣಚಂದ್ರ ತೇಜಸ್ವಿಯವರು ತಮ್ಮ ಅಬಚೂರಿನ ಪೋಸ್ಟಾಫೀಸು(೧೯೭೩) ಕಥಾಸಂಕಲನದ ಮುನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ನವ್ಯಸಾಹಿತ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಮಿತಿಗಳ ಕುರಿತು ಹಾಗೂ ನವ್ಯ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ತ್ಯಜಿಸುವ ಸೃಜನಶೀಲ ಅಗತ್ಯದ ಕುರಿತು ಮೊತ್ತ ಮೊದಲು ವಾದಿಸಿದಾಗ, ಸಾಹಿತಿಗೆ ಬೇಕಾದ ಅನುಭವ ವಿಸ್ತಾರವನ್ನು ಒತ್ತಿ ಹೇಳಿದರೇ ಹೊರತು ದೇಶೀಯತೆಯನ್ನೇ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಣಾಳಿಕೆಯನ್ನಾಗಿ ಮುಂದೊಡ್ಡಲಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಅವರು ನವ್ಯಸಾಹಿತ್ಯ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ತ್ಯಜಿಸುವುದೆಂದರೆ ಅದರ ಸ್ಫೂರ್ತಿಮೂಲಗಳನ್ನೂ, ಪರಿಕರಗಳನ್ನೂ, ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನೂ, ಎಲ್ಲವನ್ನೂ, ತ್ಯಜಿಸುವುದು ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದು ಹಾಗೂ ಹೊಸ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬರಹಿಗೆ ಸಮಗ್ರ ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ, ಹಾಗೂ ತಾತ್ವಿಕ ಬದಲಾವಣೆಯ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದು, ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಎಲ್ಲಾ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ದೇಶೀಯತೆಯ ಶೋಧನೆಗೆ ಪ್ರಚೋದನೆ ನೀಡಿರಲೂಬಹುದು.

ಅದರೆ, ಈ ದೇಶೀಯತೆಯ ಕಲ್ಪನೆ ಕೂಡ ಕೇವಲ ಕನ್ನಡದ್ದೆಂದಾಗಲಿ, ಭಾರತೀಯವೆಂದಾಗಲಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವಂತಿಲ್ಲ. ಸಮಕಾಲೀನ ಜಾಗತಿಕ ವೈಚಾರಿಕ ರಂಗದಲ್ಲಿ ದೇಶೀಯತೆ, ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆ, ಗ್ರಾಮೀಣತೆ, ಬಹುತ್ವ, ಸತ್ಯಬಹುಳತೆ, ಅರ್ಥಸಂದಿಗ್ಧತೆ, ಸ್ತ್ರೀವಾದ, ನವವಸಾಹತುಶಾಹಿತ್ವ ಮುಂತಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಈಗ ಎಲ್ಲೆಡೆ ಕೇಳಿಬರುತ್ತಿವೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಿದ್ದರೆ, ಈ ಸಕಲ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳೂ ನವ್ಯೋತ್ತರ ಮನೋಭೂಮಿಕೆಯ ರೂಪರೇಖೆಗಳಾಗಿದ್ದು ಊರಿಂದ ಊರಿಗೆ ಸಂಚಾರ ಮಾಡುತ್ತಿವೆ. ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಅತಿರೇಕಗಳಾಗುವುದು ಸಹಜವಾದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮ ವಿಮರ್ಶಾ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಚುರುಕಾಗಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಗತ್ಯ. ಈ ವಿಮರ್ಶಾಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಒಂದು ಮಹತ್ವದ ಆಯಾಮ. ನನಗನಿಸುವ ಹಾಗೆ, ದೇಶೀಯತೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಮುಂದೊತ್ತುವುದರಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಅತಿರೇಕಗಳು ನಡೆದಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ. ಅತಿರೇಕಗಳು, ಆಭಾಸಗಳು, ಇಬ್ಬಂದಿತನಗಳು, ಈರ್ಷ್ಯೆಗಳು. ಅದರೆ ದೇಶೀಯತೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಉಂಟಾಗುವ ಈ "ಅ ಆ ಇ ಈ..." ಗಳು ಸುಲಭವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಗೋಚರಿಸುವುದಿಲ್ಲ; ಯಾಕೆಂದರೆ ದೇಶೀಯತೆಯೆನ್ನುವ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅರಿವಿನಿಂದ ಮೂಡಿಬಂದದ್ದು. ಅದ್ದರಿಂದ ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವೂ ಸರಿಯಾಗಿ ತೋರಿದರೆ ಅಶ್ಚರ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದೂ ಅಲ್ಲದೆ, ಲೆನಿನ್ ಹೇಳಿದಂತೆ, ಬಗ್ಗಿದ ಸಲಾಕೆಯನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಅದನ್ನು ವಿರುದ್ಧ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪ ಹೆಚ್ಚಾಗಿಯೇ ಬಗ್ಗಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಸರಿಯೇ. ಎಲ್ಲಾ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅಸಮತೋಲಗಳೂ ಈ ಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ಬದ್ಧವಾಗಿರಬಹುದು. ಆದರೂ ವಿಮರ್ಶಾಪ್ರಜ್ಞೆ ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ಸದಾ ಕಾಲ ವಿಚಾರಣೆಗೆ ಗುರಿಪಡಿಸಿಕೊಂಡೇ ಇರಬೇಕಾದ್ದರಿಂದ, ಇಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ನಮ್ಮ ದೇಶೀಯತೆಯ ಉತ್ಸಾಹದ ಕುರಿತು ಕೆಲವು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತಲೇಬೇಕಾಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾಗುವಂತೆ, ಈ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಈಗಾಗಲೆ ಬಂದಂಥ ಒಂದೆರಡು ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ಗಿರಡ್ಡಿ ಗೋವಿಂದರಾಜ ಅವರು ತಮ್ಮ ೧೯೮೭ರ ಪ್ರಬಂಧ "ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ದೇಶೀಯತೆ" ಯಲ್ಲಿ ದೇಶೀವಾದವನ್ನು ಈ ರೀತಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ: "ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ದೇಶೀವಾದವೆಂದರೆ, ಲೇಖಕ ತಾನು ಬೆಳೆದು ಬಂದ ಸಮಾಜ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಪರಂಪರೆಗಳೊಂದಿಗೆ ತನ್ನನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು; ಅವುಗಳೊಂದಿಗೆ ಆತ್ಮೀಯವಾದ ಸೃಜನಶೀಲ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು: ನಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯೀಕರಣದ ತೀವ್ರತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಎಚ್ಚರ ವಹಿಸುವುದು; ಮುಖ್ಯವಾಗಿ, ಅಂತಾರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ನಾವು ನಮ್ಮ ನೆಲದಲ್ಲಿಯ ಬೇರುಗಳನ್ನೇ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಅಪಾಯದಿಂದ ರಕ್ಷಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು" (ಸಾತತ್ಯ: ೯೩). ಈ ರೀತಿ ಹೇಳುತ್ತಲೇ ಗಿರಡ್ಡಿ ಇದು ಪರಂಪರೆಯ ಅಂಧಾನುಕರಣೆ ಅಲ್ಲ ಎಂಬ ಜಾಗರೂಕತೆಯನ್ನೂ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ದೇಶೀವಾದವೆಂದರೆ ನಮ್ಮದೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದ ಒಳಿತನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಅಗತ್ಯವಿದ್ದ ಹೊರಗಿನ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡು ನಮ್ಮದೇ ಅದ "ಭಾರತೀಯವಾಗಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ

ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆಯೊಂದನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವುದು" (೯೩). ಪ್ರಜ್ಞಾವಂತ ವಿಮರ್ಶಕರಾದ ಗಿರಡ್ಡಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಪರಂಪರೆ, ಭಾರತೀಯತೆ ಮುಂತಾದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಾತೀತವಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇವುಗಳನ್ನು ಆಳವಾಗಿ ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಿ ನಮಗೆ ಯಾವುದು ಅಗತ್ಯ ಯಾವುದು ಅನಗತ್ಯ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, "ಭಾಷೆ-ಸಾಹಿತ್ಯ-ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಒಂದನ್ನೊಂದು ಪರಸ್ಪರ ಅವಲಂಬಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಯಾವದೇ ಒಂದನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸಿದರೂ ಉಳಿದುವು ಕೂಡಾ ನಿರ್ವೀರ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ; ಕೊನೆಗೆ ನಾಶವಾಗುತ್ತವೆ" (೯೬) ಎಂದು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಒಂದು ಸಾವಯವ ಚಿತ್ರವನ್ನು ಸಹಾ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಮುಂದಿರಿಸಿ, ದೇಶೀಯತೆಯ ಅಗತ್ಯದ ತುರ್ತನ್ನು ಮನವರಿಕೆ ಮಾಡಿ ಕೊಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಲೇಖನದ ಕುರಿತು ಗಿರಡ್ಡಿ ತಮ್ಮ ಮೊದಲ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ, ಇದು "ಇತ್ತೀಚಿನ ನನ್ನ ಆಲೋಚನೆಯ ಮುಖ್ಯ ಕಾಳಜಿಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಒಂದು ಯತ್ನ. ಹೆಚ್ಚು ಜನರ ಗಮನ ಸೆಳೆಯಲಿ ಎಂದು ಈ ಕುರಿತು ಅನೇಕ ಕಡೆ ಭಾಷಣ ಮಾಡಿದ್ದೆ" ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಂಡದ್ದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ, ದೇಶೀಯತೆ ಅವರ ಈಚಿನ ವಿಮರ್ಶಾ ವ್ಯವಸಾಯದಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೊಂದು ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆ ವಹಿಸಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಊಹಿಸಬಹುದು.

ಆ ನಂತರ ಅವರು ಬರೆದ "ರಸ-ಧ್ವನಿ ಸಿದ್ಧಾಂತ- ಒಂದು ಅನ್ವಯಿಕ ವಿಮರ್ಶೆ" ಎಂಬ ಲೇಖನವನ್ನು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ನೋಡಬೇಕು. ಈ ಲೇಖನದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಗಿರಡ್ಡಿ ದೇಶೀವಾದದ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಮುಂದೊತ್ತಿ, ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯ ರಸ, ಧ್ವನಿ, ಗುಣ-ದೋಷ, ರೀತಿ, ಔಚಿತ್ಯ ಮುಂತಾದ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರ ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೂ ಒಂದು ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯಾಗಿ ೧೭ನೇ ಶತಮಾನದ ಇಂಗ್ಲೀಶಿನ ಕವಿ ಅಂಡ್ರ್ಯೂ ಮಾರ್ವೆಲ್‌ನ "To His Coy Mistress" ಎಂಬ ಕವಿತೆಯನ್ನು ಅತಿ ಸಮರ್ಥವಾದೊಂದು ರಸ-ಧ್ವನಿ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಗುರುಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕವಿತೆಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ವತಃ ಇಂಗ್ಲೀಶ್ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರೂ ಆಗಿರುವ ಗಿರಡ್ಡಿ ಇಲ್ಲಿ ಭರತ, ಆನಂದವರ್ಧನ, ಕ್ಷೇಮೇಂದ್ರ ಮುಂತಾದ ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸಕರನ್ನು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್, ಡ್ರೈಡನ್, ಈಲಿಯಟ್ ಆದಿಯಾಗಿ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಚಿಂತಕರ ವಿಚಾರಗಳನ್ನೂ ತಮಗೆ ಅಗತ್ಯವಿದ್ದಂತೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ, ಈ ಬಳಕೆ ಅವರ ದೇಶೀವಾದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಬರುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ವಿರುದ್ಧವಾಗಿಯಲ್ಲ.

ಈ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಿಂದ ಏನು ಮಾಡಿದ ಹಾಗಾಯಿತು? ಗಿರಡ್ಡಿಯವರ ಪ್ರಕಾರ: "ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಹೇಳಬಹುದಾದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ರಸ-ಧ್ವನಿ ತತ್ವಗಳ ಅನ್ವಯದಿಂದಲೂ ಹೇಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿದ್ದರೆ, ಅದನ್ನು ಈಗ ನಾವು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತಿರಸ್ಕರಿಸುವುದು ತಪ್ಪೆಂದೂ, ಅವನ್ನು ಇನ್ನೂ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವುದು ಸಾಧ್ಯವೆಂದೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಂತಾಗುತ್ತದೆ" (ಸಾತತ್ಯ: ೧೨೨). ಅಲ್ಲದೆ, ವಿಭಾವ-ಅನುಭಾವ, ಭಾವ-ರಸ

ಮುಂತಾದವುಗಳ ಸಂಬಂಧಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಿಂದ "ಕವಿತೆಯ ಆಂತರಿಕ ಸಂಬಂಧ ಹೆಚ್ಚು ಖಚಿತವಾಗಿ ಸ್ಥಾಪಿತವಾಗುತ್ತದೆ" ಎಂಬ ತಮ್ಮ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನೂ ಅವರು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಜತೆಗೇ, ಭಾರತೀಯ ವಿಮರ್ಶಾ ಪದ್ಧತಿ ಬೇಕಾದಾಗ, ಬೇಕಾದ ಹಾಗೆ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ನೆರವನ್ನು ಕೂಡಾ ಪಡೆದುಕೊಂಡು ಬೆಳೆಯಬೇಕು ಎಂಬ ಮಾತೂ ಬರುತ್ತದೆ.

ಒಂದು ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಅರ್ಥದ ದೇಶೀಯತೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಯಾರಿಗೂ ತಕರಾರಿರುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಆದರೂ, ಇದನ್ನೊಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಿ ನಾವು ಕಲ್ಪಿಸುವ ಹಾಗೂ ಆಚರಿಸುವ ರೀತಿ ಹೇಗೆ ನಮ್ಮನ್ನು ಮುಖ್ಯ ವಿಷಯಗಳಿಂದ ಹಾದಿ ತಪ್ಪಿಸಬಲ್ಲದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವಿಚಾರಿಸುವುದೂ ಬೇಕಾಗಿದೆ. ಎಲ್ಲಾ ಕಡೆಯೂ ನಾವು ದಾಖಲಿಸಿದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸುವಂತೆಯೇ ದಾಖಲಿಸದ ಸಂಗತಿಗಳ ಕಡೆಯೂ ಗಮನ ಕೊಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಗಿರಡ್ಡಿಯವರ "ರಸ-ಧ್ವನಿ ಸಿದ್ಧಾಂತ"ದ ಕೊನೆಗೆ ಈ ಮಾತುಗಳು ಬರುತ್ತವೆ: "ಇನ್ನೂ ಒಂದು ವಿಷಯವೂ ನನ್ನ ಗಮನದಲ್ಲಿದೆ. ನಾನಿಲ್ಲಿ ಅನ್ವಯಿಸಿ ನೋಡಿರುವುದು ಕೇವಲ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಮಾನದಂಡಗಳನ್ನು ಈ ಮಾನದಂಡಗಳ ಆಚೆ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಬದುಕಿನೊಂದಿಗೆ ನೇರವಾಗಿ ಘರ್ಷಿಸಿ ನೋಡುವ ಬೇರೆ ರೀತಿಗಳೂ ಇವೆ. ಅವು ಸದ್ಯ ನನ್ನ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕೆ ಹೊರತಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಎತ್ತಿಲ್ಲ" (೧೨೩). ಪಶ್ಚಿಮದ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಒಂದು ಪ್ರತಿವಿಧಾನವನ್ನು ಹೊಸೆಯುವ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೊರಟ ಲೇಖನವೊಂದು ಈ ರೀತಿ ಕೊನೆಗೊಂಡುದು ನಿಜಕ್ಕೂ ಆತಂಕಕಾರಿಯಾದ ವಿಷಯ. ಗಿರಡ್ಡಿಯವರು ಪ್ರಶ್ನಾತೀತವಾಗಿ ನಂಬಿಕೊಂಡಂತಿರುವ 'ಕೇವಲ ಸಾಹಿತ್ಯ' ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇ, ಅಥವಾ ರಸ-ಧ್ವನಿ ಮುಂತಾದ 'ದೇಶೀಯ' ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಮಿತಿಯ ಕಾರಣವೇ ಎಂದು ಕೇಳಬಹುದು. ವಿಚಾರಿಸಿ ನೋಡಿದರೆ, ಪಠ್ಯಶಿಲ್ಪವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಆಧರಿಸಿದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಮೂಲಭೂತ ಕೊರತೆ ಇದು. ಇಂಥ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ವಿಮರ್ಶನ-ಪೂರ್ವ ಯುಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ್ದು. ಈ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ-ಪೌರಾತ್ಯವೆಂಬ ಭೇದವೇನೂ ಇಲ್ಲ: ಭರತನ ನಾಟ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದಂತೆಯೇ ಅರಿಸ್ಟಾಟಲನ ಪೋಯೆಟಿಕ್ಸ್ ಕೂಡ ಇಂಥದೊಂದು ಮನೋಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ- ಅರ್ಥಾತ್ ಮೈಂಡ್‌ಸೆಟ್‌ನಲ್ಲಿ- ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂದುದು. ಕೇವಲ ಸ್ಥಲದ ಆಯಾಮವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗಣನೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ ಭರತ ನಮಗೆ ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್‌ಗಿಂತ ಹತ್ತಿರ ನಿಜ. ಆದರೆ ಕಾಲದ ಅಥವಾ ಮನೋಕಲ್ಪದ ಆಯಾಮದಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರೆ, ಭರತ ಮತ್ತು ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್ ಇಬ್ಬರೂ ನಮಗೆ ಸಮಾನದೂರದಲ್ಲಿದ್ದಾರೆ. ಕೇವಲ ಕಾವ್ಯಶಿಲ್ಪವನ್ನು ಒಂದು ಅಂಗಸಾಧನೆಯಂತೆ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಎಲ್ಲಾ 'ವಿಮರ್ಶೆ'ಯ ಕುರಿತೂ ಈ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು. ಈ ಅಂಗಸಾಧನೆಯನ್ನು ಭಾರತೀಯ ಅಥವಾ ದೇಶೀಯ ವಿಧಾನದಿಂದ ಮಾಡಲಿ, ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿಧಾನದಿಂದ ಮಾಡಲಿ ಅದು ಬರೇ ಅಂಗಸಾಧನೆಯಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. ಹೆಚ್ಚೆಂದರೆ ನಮ್ಮ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ ಎಂದು ತೃಪ್ತಿಪಡಬಹುದು. ಆದರೆ ಇದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಜೀವನವಿಕಾಸಕ್ಕೆ

ಅನುಕೂಲವಾಗಿದೆಯೆ ಇಲ್ಲವೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರ ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ - ಯಾಕೆಂದರೆ, ಜೀವನವಿಕಾಸ ಇದರಿಂದ ಮಾತ್ರ ಸಾಧ್ಯವೆನ್ನುವ ಸಿದ್ಧಾಂತದಿಂದಲೇ ಇದು ಹೊರಟಿರುತ್ತದೆ.

ಗಿರಡ್ಡಿಯವರಾದರೆ ದೇಶೀಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಒಂದು ಮಾದರಿಯನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಕ್ಕೆ ತರುವ ಧೈರ್ಯ ತೋರಿದರು.ಇದರಲ್ಲಿ ಅವರು ಯಶಸ್ವಿಯಾಗದೆ ಇದ್ದರೆ ಅವರ ತಪ್ಪಲ್ಲ. ಇನ್ನು ಕೆಲವರ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಆಶಯ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆಯೇ ವಿನಾ ಈ ಅಶಯವನ್ನು ಕಾರ್ಯರೂಪಕ್ಕೆ ತರುವ ಮಾದರಿ ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣರು ೧೯೮೮ ರಲ್ಲಿ ಬೆಂಗಳೂರಲ್ಲಿ ನಡೆದ "ಟಿ.ಎಸ್. ಎಲಿಯಟ್ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡದ ನವ್ಯಕಾವ್ಯ ಸಂದರ್ಭ" ಗೋಷ್ಠಿಯಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸಿದ "ಎಲಿಯಟ್ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ" ಎಂಬ ಪ್ರಬಂಧವನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಎಲಿಯಟ್ tradition ಬಗ್ಗೆ ಮಾತಾಡುವಾಗ ತೋರಿಸುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ನಾರಾಯಣರು ಹೇಳುವ ಉದ್ವಿಗ್ನತೆಯನ್ನು, ಸ್ವತಃ ನಾರಾಯಣರೇ ತೋರಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ದೇಶಿ'ಯೆಂಬ ಪದವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುವುದಿಲ್ಲವಾದರೂ ಅವರ ಒಟ್ಟಾರೆ ಆಶಯ ಗಿರಡ್ಡಿಯವರದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚೇನೂ ಭಿನ್ನವಾದ್ದಲ್ಲ. "ಸಾಹಿತ್ಯಸೃಷ್ಟಿ ಹಾಗೂ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಲದೇಶಾತೀತವಾದ ಜಾಗತಿಕ ಮಾದರಿಗಳ ಬೆನ್ನು ಹತ್ತಬೇಕೋ ಅಥವಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿಷ್ಠವಾದ ಒಳಗಿನ ಬೇರುಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕೋ ಎಂಬುದು ಒಟ್ಟಾರೆ ಯಾಗಿ ಈ ಏಳೆಂಟು ದಶಕಗಳಲ್ಲಿ ಮೇಲಿಂದಮೇಲೆ ಕನ್ನಡದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಕಾಡಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ 'ಜಾಗತಿಕ' ಎಂಬ ಮಾತು ನಿಜದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥರಹಿತವಾದ್ದು. ಏಕೆಂದರೆ ನಮ್ಮ ಅಯ್ಕೆಯ ಪ್ರಗತಿಯ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ದೇಶವೇ ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ಜಗತ್ತು ಎನ್ನುವ ವಿಪರ್ಯಾಸ ನಮ್ಮೆದುರು ನಿಂತಿದೆ" (ಟಿ.ಎಸ್.ಎಲಿಯಟ್ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ನವ್ಯಕಾವ್ಯ ಸಂದರ್ಭ, ೧೯೮೯: ೧೪೧) ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ ನಾರಾಯಣ್. ಅವರು ಗಿರಡ್ಡಿಯವರಿಗಿಂತ ಸ್ವಲ್ಪ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುವುದಿದ್ದರೆ, ಅದು ಅವರೆನ್ನುವ ನಮ್ಮ (ಕನ್ನಡದ? ಭಾರತದ?) ಲೇಖಕರ 'ಪರಂಪರೆ' ಕಲ್ಪನೆಯ ಕುರಿತು. ಈ ಕಲ್ಪನೆಯ ಪ್ರಕಾರ, ನಮ್ಮ ಸೃಜನಶೀಲ ಲೇಖಕರಿಗೆ ಪರಂಪರೆಯ ಜತೆ ಸಂಬಂಧ ಬೆಳೆಸುವುದೆಂದರೆ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರವಾಹಕ್ಕೆ ಕೊಂಡಿ ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುವುದಲ್ಲ, "ಬದಲಿಗೆ ಆ ಪರಂಪರೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಸಂವಾದವನ್ನು ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಮೊದಲು ಮಾಡುವುದು ಎಂದರ್ಥ. ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅತ್ಯಂತ ಸೃಜನಶೀಲ ಗಳಿಗೆಗಳು ಪರಂಪರೆಯ ಅವರಣವನ್ನು ಮೀರುವಲ್ಲಿ ಮೈದಳೆದಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನೂ ನಾವು ಗಮನದಲ್ಲಿಡ ಬೇಕು" (೧೪೨). ನಮ್ಮ ಪರಂಪರೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಮೀರುವುದೂ ಒಂದು ಗುಣವಾಗಿ ಸೇರಿದೆ ಎನ್ನುವ ವಿರೋಧಾಭಾಸದಲ್ಲಿ ನಾರಾಯಣ ಅವರು ಪರಂಪರೆಯ ಕುರಿತಾಗಿ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಸತ್ಯವನ್ನೇ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ; ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಒಂದೇ ಒಂದು ಬದಲಾವಣೆಯೆಂದರೆ, ಈ ಮಾತು ಎಲ್ಲಾ ಜೀವಂತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮಟ್ಟಿಗೂ ಸರಿ ಎನ್ನುವುದು! ನಾರಾಯಣರು ಇನ್ನು ಸಾಕೆಂದು ಅಸಹನೆಯಿಂದ ಬದಿಗೆ ಸರಿಸುವ ಎಲಿಯಟ್ ಕೂಡ ಪರಂಪರೆ ಕುರಿತು ಹೇಳುವುದು ಇದನ್ನೇ. ಆದರೆ ನಾರಾಯಣರಿಗೆ ಮಾತ್ರ

ಇದು ನಮ್ಮ ಪರಂಪರೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದೊಂದು ವಿಶೇಷತೆಯಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ.

ಅದೇನೇ ಇದ್ದರೂ ನಾರಾಯಣರು ನಮ್ಮದೇ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿಷ್ಠವಾದ ಒಳಗಿನ ಬೇರುಗಳನ್ನು' ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಯಾವ ರೀತಿಯ ವಿಮರ್ಶಾ ವಿಧಾನವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳ ಬೇಕೆಂಬ ಮಾದರಿಯನ್ನು ನೀಡುವುದಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದ ಮಾತು. ಆದರೆ ಇದಕ್ಕಾಗಿ ನಾನು ದೂರುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ, ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಅಂಥ ಯಾವ ಮಾದರಿಯೂ ಸಿಗಲಾರದು. ಮಾದರಿಯನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವುದಾಗಲಿ, ಮಾದರಿಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದಾಗಲಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ ವಿಧಾನವಲ್ಲವೆಂದು ನನ್ನ ಮತ. ಗಿರಡ್ಡಿಯವರು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುವ ಕಾವ್ಯಲಾಕ್ಷಣಿಕರ ಕಾಲೈಕ್ಯ, ರಸೈಕ್ಯ, ಅನುಭಾವ, ವಿಭಾವ ಔಚಿತ್ಯ ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳು ಪೂರ್ವ-ಪಶ್ಚಿಮ ಭೇದವಿರದೆ ವಿಮರ್ಶಾ- ಪೂರ್ವದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಪದಗಳು. ಇವನ್ನೀಗ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಒಗ್ಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವೆಂದು ನನಗೆ ಅನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈವತ್ತಿಗೂ ಬದಲಾಗದೆ, ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಒಳಗಾಗದಿರುವುದೇ ಒಂದು ಗುಣವಾದ,ಕ್ಲಾಸಿಕಲ್ ಕಲಾಪ್ರಕಾರಗಳ ಕುರಿತು ಮಾತಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ರಸ-ಧ್ವನಿ ಮುಂತಾದ ಪದಗಳು ಉಪಯೋಗಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆನ್ನುವಾಗ, ಈ ಕಲಾಪ್ರಾಕಾರಗಳಾಗಲಿ ನಮ್ಮ ಬದುಕಿಗೆ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯಲಾಗದು. ಒಂದು ಜೀವಂತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಯಲುದ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಅಯಾ ಜಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶಗಳಿವೆ. ಆದರೆ ಒಂದರ ಕುರಿತು ಮಾತಾಡುವಾಗ ಇನ್ನೊಂದರ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುವುದರಿಂದ ಯಾರಿಗೂ ಅವು ಅರ್ಥವಾಗದೆ ಹೋಗಬಹುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ರಸವೆನ್ನುವ ಕಲ್ಪನೆ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲೆಬ್ಬಿಸುವುದು ಇವತ್ತು ನಮ್ಮಿಂದ ದೂರವಾಗಿರುವಂಥ ಒಂದು ಕಲಾನುಭೂತಿಯನ್ನು. ಶೃಂಗಾರ, ವೀರ, ರೌದ್ರ, ಬೀಭತ್ಸವೇ ಮುಂತಾದ ರಸಗಳು ನಮಗೆ ಸದ್ಯ ಕಾಣಿಸುವುದು, ಯಕ್ಷಗಾನ ಬಯಲಾಟ, ಭರತನಾಟ್ಯ ಮುಂತಾದ ಪ್ರದರ್ಶನ ಕಲೆಗಳಲ್ಲೇ ವಿನಾ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಲ್ಲ. ಕಂದ, ವೃತ್ತ, ಷಟ್ಪದಿಗಳು ಎದುರಾದಾಗ ಹೇಗೆ ನಮಗೆ ಕಾಲಪ್ರಜ್ಞೆ ಮೂಡುತ್ತದೆಯೋ ಅದೇ ರೀತಿ ರಸ-ಧ್ವನಿ ಎಂದ ಕೂಡಲೆ ಕಳೆದುಕೋದ ಕಾಲಘಟ್ಟವೊಂದರ ನೆನಪಾಗುತ್ತದೆ. ವಿದೇಶೀಯವಾದ್ದನ್ನು ಎದುರಾದಾಗ ಒದಗುವ ದೇಶ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಷ್ಟೇ ಈ ಕಾಲಪ್ರಜ್ಞೆ ಕೂಡ ಒಂದು ಪ್ರಬಲವಾದ ಸತ್ಯ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಸಮಕಾಲೀನತೆ ಮತ್ತು ಈ ಕಳೆದು ಹೋದ ಕಾಲಘಟ್ಟ ಪರಸ್ಪರ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾದಾಗ ಯಾವತ್ತೂ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ ಒಂದನ್ನೊಂದು ಎದುರಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯ. ಐರಿಶ್ ಕವಿ ಸೀಮಸ್ ಹೀನಿ ಒಂದೆಡೆ ಹೇಳುವಂತೆ, ವರ್ತಮಾನ ಭೂತಕಾಲವನ್ನು ಟೀಕಿಸುತ್ತಿರುವ ಹಾಗೇ ಭೂತಕಾಲ ಕೂಡಾ ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ಸದಾ ಟೀಕಿಸುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿದ್ದೂ, ಭೂತದ ಕಾಲಕಲ್ಪ ನಮ್ಮಿಂದ ಮಾನಸಿಕವಾಗಿ ದೂರವಾದಂತೆ ವರ್ತಮಾನದ ಕುರಿತಾದ ಭೂತಕಾಲದ ಟೀಕೆ ಅದರ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆಯೆಂದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅದಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ರಸ-ಧ್ವನಿ ಮುಂತಾದ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ನಮ್ಮ ವರ್ತಮಾನದ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಈಗಾಗಲೇ ನಮಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗ

ಬೇಕಿತ್ತು. ಗಿರಡ್ಡಿಯವರು ಕೂಡ ಅವರ ಈಚಿನ 'ವಚನವಿನ್ಯಾಸ' ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ 'ದೇಶೀಯ' ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಬಳಸದೆ, ದೇಶೀಯವಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಸಮಕಾಲೀನವಾದ ನಿರಚನ ಅರ್ಥಾತ್ ಡಿಕನ್‌ಸ್ಟ್ರಕ್ಷನ್ ವಿಧಾನವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಬಳಸಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಹೀಗೆ ಕಾಲಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಹೋಲಿಸಿದರೆ (ಪ್ರ-) ದೇಶಪ್ರಜ್ಞೆ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಅಪ್ರಧಾನವಾಗುತ್ತಿರುವುದರ ಕಾರಣವೇನೆಂಬುದನ್ನು ವಿಚಾರಿಸಿ ನೋಡಬೇಕು.

ದೇಶೀಯತೆ, ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆ, ಪ್ರಭಾವ, ಭಿನ್ನತೆ, ಪರಂಪರೆ, ಜಾನಪದ, ಮೌಖಿಕ, ಪರ್ಯಾಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ- ಮುಂತಾಗಿ ಸದ್ಯ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲೂ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿರುವ ಈ ಯಾವುದೇ ಕಲ್ಪನೆಗಳೂ ಅಸಮಸ್ಯಾತ್ಮಕವೆಂದು ಯಾರೂ ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ದೇಶೀಯತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಯೋಚಿಸುವುದಾದರೆ,ಭಾರತದಂಥ ದೇಶ ಎಷ್ಟು ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಘಟಕವೆಂದರೆ ಅದರ ರೂಪರೇಷೆಗಳನ್ನು ಬಿಡಿಸುವುದೇ ಅಸಾಧ್ಯವೆನ್ನುವಂತಿದೆ. ಈ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯ ಮುಂದೆ, ಅದರ ವಿವರಗಳಿಗೆ ಹೋಗದೆ ಚಳಿಗೆ ಮೈಕಾಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಸುಮ್ಮನೆ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಬುದ್ಧಿವಂತಿಕೆಯ ಕೆಲಸವಾಗಬಹುದು. ಈ ಮಾತು ಕನ್ನಡದ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಗೂ ಒಪ್ಪುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ಲಂಘನ, ಉಲ್ಲಂಘನ, ಆಕ್ರಮಣ, ಅತಿಕ್ರಮಣ, ಕೊಡುಕೊಳ್ಳುವಿಕೆಯಿಂದ ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸತ್ಯ. ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣರಿಗಾದರೂ, ನಮ್ಮ ಪರಂಪರೆ ಅವರು ಅಂದುಕೊಂಡ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ, ಇದೊಂದು ಸಂಕರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪಾತಳಿಯಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದುಬಂದುದರಿಂದಲೇ! ಇಂಥ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ, ಇನ್ನು ಈ ಇದೆಲ್ಲ ಸಾಕೆಂದು, ಈಗ ನಾವು ಸ್ವಯಂಪೂರ್ಣರೆಂದು, "ಚಿಟ್ಟೆಯಾಗುವ ಮೊದಲು ತನ್ನ ಒಡಲ ನೂಲಿನಿಂದ ತಾನೇ ನೇಯ್ದ ಗೂಡಿನೊಳಗೆ ಸೇರುವ ಕಂಬಳಿಹುಳುವಿನಿಂದ ಪಾಠ ಕಲಿಯುವುದಾದರೆ, ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಎಲ್ಲ ಆಮದುಗಳಿಗೂ ತಡೆಯಿರಲಿ" (೧೪೮-೪೯) ಎಂದು ಮೋರೆಟೋರಿಯಮಿಗೆ ಕರೆ ನೀಡುವುದು ಸ್ವಲ್ಪ ವಿಚಿತ್ರವಾಗಿಯೆ ಇದೆ. ನನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ದೇಶೀಯತೆ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆ ಮುಂತಾದ ಕಲ್ಪನೆಗಳ ಸಮಸ್ಯಾತ್ಮಕತೆಯೇ ಸದ್ಯ ನಾವು ವಿವೇಚಿಸಬಹುದಾದ ಸಂಗತಿಯಲ್ಲದೆ ಇವಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರವನ್ನಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಸಮಸ್ಯಾತ್ಮಕತೆ ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದು ಅರಿವನ್ನಲ್ಲದೆ ಪರಿಹಾರವನ್ನಲ್ಲ; ಯಾವುದೇ ಸಮಸ್ಯಾತ್ಮಕತೆಗೆ ಪರಿಹಾರವಿರುವುದಾದರೆ ಅದು ಅದರ ಅರಿವಿನಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೆ. ಅರಿವಿದ್ದರೆ ಈ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟಿನ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ರೀತಿ ವರ್ತಿಸಿದರೆ ನಾವು ನಮಗೆ ಬೇಕಾದ ಸಮೂಹಜೀವನವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು ಎಂದು ಯೋಚಿಸುವುದಕ್ಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಲ್ಲ, ಸದ್ಯದ ನಮ್ಮ ಸ್ಥಿತಿ ಕೇವಲ ಒಂದು ಸರಳ ಸಮಸ್ಯೆಯಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡವರು ಮಾತ್ರ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಗೆ ನಿರ್ಣಯಾತ್ಮಕವಾದ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಹುಡುಕುವುದರಲ್ಲಿ ತನ್ಮಯರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೂ ಪರಿಹಾರ ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ 'ಮೂಲ'ದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಾತ್ ಬೇರಿನಲ್ಲಿ ಇದೆಯೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ.

ಇಂಥ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ನಿಜವಾದ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮಾತ್ರವೇ ನಮ್ಮ ರಕ್ಷಣೆಗೆ ಬರಬಲ್ಲುದು. ದೇಶೀಯತೆ, ಪ್ರಾದೇಶೀಕತೆ ಮುಂತಾದ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಅಸಮಸ್ಯಾತ್ಮಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡುವವರು ಕೂಡಾ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ ಜಾಗೃತರಾದವರೇ ಆದರೂ, ಅವರು ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದ ನೆಲೆಯೂ ಅದೇ ತರಹದ ಸರಳತೆಯಿಂದ ಕೂಡಿರುವ ಹಾಗೆ ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಈಗ ವಿಸ್ಮೃತಿಗೆ ಒಳಗಾದ ನಮ್ಮ ಮೂಲಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಒಳಿತುಗಳು ಕೆಡುಕುಗಳು ಇವೆ; ಇವನ್ನೆಲ್ಲ ಸರಿಯಾಗಿ ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಿ ಒಳಿತುಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು, ಅಗತ್ಯವಿದ್ದರೆ ಹೊರಗಿನಿಂದಲೂ ಬೇಕಾದ್ದನ್ನು ಬರಮಾಡಿಕೊಂಡು ದೇಶೀಯ ವಿಮರ್ಶಾಪದ್ಧತಿಯೊಂದನ್ನು ಹೊಸೆಯಬೇಕೆನ್ನುವ ಇರಾದೆ ಇವರದು. ದುರದೃಷ್ಟವೆಂದರೆ ಇಂಥ ದೇಶೀಯತೆಯ ಸರಳ ಗ್ರಹಿಕೆಯಿಂದ ನಿಜಕ್ಕೂ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ; ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಇದು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಎಡೆಯನ್ನೇ ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ ಕೂಡ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ರಸ-ಧ್ವನಿ, ಔಚಿತ್ಯ, ರೀತಿ ಮುಂತಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನೇ ೧೦೦೦ ವರ್ಷಗಳ ಕಾಲ ಮುಂದೊಡ್ಡಿ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ನಡೆಸಿದ ಸಾಮಾಜಿಕ ವರ್ಗವಾದರೂ ಎಂಥದು? ಈ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ ಇಷ್ಟು ದೀರ್ಘ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಬದಲಾವಣೆಗಳಾದರೂ, ಶಾಂತವೆನ್ನುವುದು ಒಂದು ರಸವೇ ಅಲ್ಲವೇ, ಒಟ್ಟು ಕಾವ್ಯಾಲಂಕಾರಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ಎಷ್ಟು, ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ರೀತಿ ಮುಖ್ಯವೋ ಎಂದು ಮುಂತಾದ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲೇ ಯಾಕೆ ಸಾಗಿತು? ಯಾವುದೇ ಹೊರಗಿನ ಪ್ರಭಾವಗಳನ್ನೂ ತನ್ನೊಳಗೆ ಸೇರಿಸಿ ಕೊಳ್ಳದ ಒಂದು ಯಜಮಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಈ ತರದ ಬದಲಾಗದ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಷ್ಟೆ. ರಸ-ಧ್ವನಿ ನಮ್ಮದು, ಎಂದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತ ಪರಂಪರೆಯದು, ಎಂದು ತಬ್ಬಿಕೊಳ್ಳುವ ವ್ಯಾಮೋಹದಲ್ಲಿ ಈ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸತ್ಯಗಳನ್ನು ನಾವು ಮರೆಮಾಚಿದರೆ ಹಿಂದೆ ಮಾಡಿದ ತಪ್ಪುಗಳನ್ನು ಪುನರಾವರ್ತಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಬದ್ಧರಾಗುತ್ತೇವೆ.

ನಾವು ನಮ್ಮದೆಂದು ಹೇಳುವ ರಸ-ಧ್ವನಿ, ಗುಣ-ದೋಷ, ರೀತಿ-ಅಲಂಕಾರ, ಔಚಿತ್ಯ ಮುಂತಾದ ತತ್ವಗಳು, ಸೀಮಿತ ಪ್ರೇಕ್ಷಕ-ಶ್ರಾವಕ ವರ್ಗಗಳಿಗೆ ಸೀಮಿತವಾಗಿದ್ದ ಅತಶ್ಶೈಲೀಕೃತ ದೃಶ್ಯ-ಶ್ರವಣ ಕಲೆಗಳೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದ್ದ ಒಂದು ಕಾಲಘಟ್ಟಕ್ಕೆ ಸೇರಿದಂಥವು. ಯಜಮಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಯಾವತ್ತೂ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ರಸ-ಧ್ವನಿ ಮುಂತಾದುವು ವರ್ಗೀಕರಣದ ಶಬ್ದಗಳೇ ವಿನಾ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪದಗಳಲ್ಲ. ಹೆಚ್ಚೆಂದರೆ ಇವು ಒಂದು ತರದ ಪ್ರಾಥಮಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಸಹಕಾರಿಯಾಗಬಲ್ಲವು. ಆದರೆ ಇಂಥ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಿಂದ ಇಂದಿನ ನಮಗೆ ಯಾವ ಉಪಯೋಗವೆನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರ ಗೊತ್ತಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹಲವು ರೀತಿಯ ರಾಜಕೀಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳಿಂದಾಗಿ ಇವತ್ತಿನ ನಮ್ಮ ಸಮಾಜ, ಆ ಕಾಲದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದ ಬಹಳ ದೂರಕ್ಕೆ ಸಾಗಿ ಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಈ ಕೇವಲ ದೃಶ್ಯ, ಶ್ರವಣ ಮಾಧ್ಯಮಗಳನ್ನೇ ಹೊಂದಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಹಲವು ರೀತಿಯ ಇತರ ಮಾಧ್ಯಮಗಳು ಬಂದು ಬಿಟ್ಟಿವೆ: ಸಾಹಿತ್ಯದ ರೂಪರೇಖೆಗಳ ರೀತಿನೀತಿಗಳ ಕುರಿತಾದ ನಮ್ಮ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳೂ ಬದ

ಲಾಗಿವೆ, ಇನ್ನೂ ಬದಲಾಗುತ್ತಲೇ ಇವೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೆಟಫಿಸಿಕಲ್ ಅರ್ಥಾತ್ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಹಿಡಿತದಿಂದ ಮುಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಕಳೆದ ಒಂದೆರಡು ಶತಮಾನಗಳಲ್ಲೇ ನಮ್ಮ ಜನ ಜೀವನ ಎಂಥ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ಪಡೆದಿದೆಯೆಂದರೆ, ಇಷ್ಟೊಂದು ಸಣ್ಣ ಕಾಲಾವಧಿಯಲ್ಲಿ ನಮಗಾದ ಅನುಭವ ಉಳಿದೆಲ್ಲ ಕಾಲದ ಅನುಭವಗಳಿಗಿಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ನಮಗೆ ಅನಿಸುತ್ತಿದೆ. ಈಗ ಗಿರಡ್ಡಿಯವರು ಉದಾಹರಿಸುವ ಮಾರ್ವೆಲ್‌ನ ಕವಿತೆಯನ್ನೇ ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ, ನಮ್ಮ ನಿಜವಾದ ದೇಶೀಯತೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮುಖ್ಯವಾದ ವಿಚಾರಗಳು ಯಾವುವು? ಗಿರಡ್ಡಿಯವರು ಸರಿಯಾಗಿಯೇ ವಿವೇಚಿಸಿದಂತೆ ಇದೊಂದು ಎಲಿಜಬೆತನ್ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದಂಥ ಕವಿತೆಯೆನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಸಂಶಯವಿಲ್ಲ. ಈ ಪರಂಪರೆಯ ಪ್ರಕಾರ, ಕವಿತೆಯ ಹಿರಿಮೆ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಕವಿ ಎಷ್ಟು ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಅಚ್ಚರಿ ಹುಟ್ಟಿಸುವಂಥ 'ಕನ್ಸೀಟ್' ಅಥವಾ ಕಲ್ಪಕತೆಗಳನ್ನು ರಚಿಸಬಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದರ ಮೇಲೆ ಹೊಂದಿಕೊಂಡಿದೆ. ಈ ಪ್ರೇಮಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಮಾರ್ವೆಲ್ ಅಂಥ ಅನೇಕ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಹೆಣೆದಿದ್ದಾನೆ. ಗಿರಡ್ಡಿಯವರು ರಸ, ಧ್ವನಿ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಇವುಗಳ ಗುಣ-ದೋಷ, ಔಚಿತ್ಯಗಳನ್ನು ಬಹಳ ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೂ, ಈ ಕವಿತೆಯನ್ನು ಈವತ್ತು ನಾವು ಓದುವುದಾದರೆ, ರಸ-ಧ್ವನಿ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪ್ರಮುಖವಲ್ಲದ, ಆದರೆ ನಮ್ಮ ದೇಶಕಾಲದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮುಖ್ಯವಾದ ಹಲವು ಸಂಗತಿಗಳಿವೆ. ಕವಿ ಮಾರ್ವೆಲ್ ಎರಡನೇ ಚಾರ್ಲ್ಸ್‌ನ ಮೆಚ್ಚುಗೆಗೆ ಪಾತ್ರನಾಗಿದ್ದೂ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯಿದ್ದವ. ತನ್ನ ಹುಟ್ಟೂರಾದ ಹಲ್‌ನ ಪ್ರಜಾಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗಿ ಪಾರ್ಲಿಮೆಂಟಿನಲ್ಲಿ ಕೂತವ. ೨ನೇ ಚಾರ್ಲ್ಸ್ ಈತನಿಗೆ ರಾಜಾಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಜಾಗ ಕೊಡಲು, ಒಂದು ಸಾವಿರ ಪೌಂಡುಗಳ ಉಡುಗೊರೆ ನೀಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರೂ ಇವೆರಡನ್ನೂ ನಿರಾಕರಿಸಿದ. ಭಯಭೀತಿಯಿರದ ರಾಜಕೀಯ ಲೇಖಕನೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧನಾಗಿದ್ದ. ಸ್ವಲ್ಪಕಾಲ ಮಿಲ್ಟನ್‌ಗೆ ಕಾರ್ಯದರ್ಶಿಯಾಗಿದ್ದ. ರೆಸ್ಟೋರೇಶನ್‌ನ ನಂತರ ಸರಕಾರದ ವಿರುದ್ಧ ಬರೆಯುತ್ತ ಹೋದ. ಈಗ ಮಾರ್ವೆಲ್ ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿರುವುದು ಕವಿಯಾಗಿ ಮಾತ್ರ. ಈತನ ಕವಿತೆಗಳೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಇವನ ಮರಣಾನಂತರ ಪ್ರಕಟವಾದುವು. ಕುತೂಹಲದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ, ಇವನ ಕವಿತೆಗಳು ಭಾರತಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ ನಮಗೆ ದೊರಕಿದ ಕಲ್ಪನೆ, ಇವನೊಬ್ಬ ಎಲಿಜಬೆತನ್ ಶೈಲಿಯ ಪ್ರೇಮಕವಿಯೆಂದು ಮಾತ್ರ. ಇವನೇ ಬರೆದ ಅಯರ್ಲೆಂಡಿನಿಂದ ಕ್ರಾಮ್‌ವೆಲ್‌ನ ಪುನರಾಗಮನದ ಕುರಿತಾದ ಪ್ರಗಾಥ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಒಂದು ಮಹತ್ವದ ಕವಿತೆ. ಆದರೆ ಈ ಕವಿತೆಯೆಂದೂ ನಮ್ಮ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಪಾಠಪಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸೇರಲೆ ಇಲ್ಲ! "To His Coy Mistress"ನ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಮಾರ್ವೆಲ್‌ನ ಇತರ ಕವಿತೆಗಳ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಅಗತ್ಯವೇ ಎಂದು ನಮ್ಮ ಕಾಲದ ಯಾರೂ ಕೇಳಲಾರರು ಎಂದುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇನೆ. ಒಂದು ಕವಿತೆಯ ಓದಿನಲ್ಲಿ, ಸಹಪಠ್ಯ, ಹೊರಪಠ್ಯ, ಒಳಪಠ್ಯ ಎಲ್ಲವೂ ಅಗತ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಈ ಸಮಗೆ ಅನುಭವದಿಂದ ಬಂದ ಅರಿವು. ಆದರೆ, ಕವಿತೆಯ ಕೇವಲ ಆಂತರಿಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಸಂಶೋಧಿಸಬಲ್ಲ ಸಿದ್ಧಾಂತವೊಂದರಿಂದ ಇಂಥ ಸಮಗ್ರ ಓದು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಾರದು. ಅಂತರಿಕ

ಅಂಶಗಳನ್ನೇ ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೂ, ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ದೂರವಾಗಿರುವ ಈ ತರದ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕವಿಯ ಕಾಲದ ಹಸ್ತಾಕ್ಷರಗಳು ಯಾವ ರೀತಿ ದಾಖಲಾಗಿವೆ ಎಂದು ವಿಚಾರಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯ ವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ಆ ಕಾಲದ ಸರಿಯಾದ ವಿವರಗಳು ಅಗತ್ಯ. ಮಾರ್ವೆಲ್ ಹುಟ್ಟಿದ್ದು, ಬದುಕಿದ್ದು ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿನ ಹಾಗೂ ಯುರೋಪಿನ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಅತಿ ಮಹತ್ವದ ಕ್ರಾಂತಿಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ. ಇದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಈ ಕವಿತೆಯನ್ನು ಓದಿದಾಗ ಮಾತ್ರವೇ ಪ್ರಯೋಜನ ಪಡೆಯುವುದು ಸಾಧ್ಯ. ಮಾರ್ವೆಲ್‌ನ ಕವಿತೆಯ ಒಳಪಠ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಆತನ ಕಾಲದ ಅರಿವು ಬೇಕಾದ ಹಾಗೆಯೇ ನಮ್ಮ ನೆಲೆಯ ಅರಿವೂ ಕೂಡ ಮುಖ್ಯ. ಯಾವುದೇ ಕೃತಿಯ ಓದು ಅರ್ಥಾತ್ ವಿಮರ್ಶೆ, ಇಂಥ ಹಲವು ಅರಿವುಗಳ ಸಂಘರ್ಷ-ಸಮ್ಮಿಲನಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಕ್ರಿಯೆ. ರಸ-ಧ್ವನಿಯ ಸಮಸ್ಯೆಯೆಂದರೆ, ಅದನ್ನು ನಾವು ಇತರ ಯಾವುದರ ಜತೆಗೆ ಸೇರಿಸುವ ಹಾಗೆ ಕೂಡ ಇಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅದರ ಕಾಲ ಕಲ್ಪವೇ ಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದು ಅದು ಇತರ ಯಾವುದರ ಜತೆಯೂ ಮಾತಾಡಲಾರದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನುಪಯೋಗಿಸಿ ಇತರ ಸಂಗತಿಗಳ ಜತೆ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾದ ಸಂವಾದ ಸಾಧ್ಯ ವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಈ ಮಾತು ಕೇವಲ ಆಂತರಿಕ ಶಿಲ್ಪವನ್ನು ಅವಲೋಕಿಸಿ ಕೃತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡುವ ಎಲ್ಲಾ ವಿಧಾನಗಳ ಕುರಿತಾಗಿಯೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವ-ಪಶ್ಚಿಮವೆಂಬ ಭೇದವಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಈ ಶತಮಾನದ ಪೂರ್ವಾರ್ಧದಲ್ಲಿ ಸೌಂದರ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡ ಹೆಸರು ಮಾಡಿದ ಇಟೆಲಿಯ ವಿದ್ವಾಂಸ ಬೆನಿಡಿಕ್ಟೊ ಕ್ರೋಚೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಬಹುದು. ಈತನ ಪ್ರಕಾರ ಯಾವುದೇ ಸಾಹಿತ್ಯಕೃತಿಯಲ್ಲೂ ಎರಡು ತತ್ವಗಳು ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತವೆ: ಒಂದು ರಚನಾಘಟಕಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದುದು, ಇನ್ನೊಂದು ಸೌಂದರ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದುದು. ಮೊದಲನೆಯದು ತಾಂತ್ರಿಕ ಅಗತ್ಯ; ಎರಡನೆಯದು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಗತ್ಯ. ಆದ್ದರಿಂದ ಒಂದು ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವೂ ಕಾವ್ಯಮಯವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ; ಕೆಲವೊಂದು ತಾಂತ್ರಿಕ ಅಗತ್ಯದ ಪೂರೈಕೆಯಾಗಿ ಬಂದಿರುತ್ತವೆ. ಇವನ್ನು ಬದಿಗಿರಿಸಿ, ಯಾವುದು ಕಾವ್ಯ ಮಯವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕು, ಕ್ರೋಚೆಯ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿದವನು ಅಂಟೋನಿಯೋ ಗ್ರಾಮ್ಶಿ. ಕವಿತೆಯ ಗ್ರಹಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಭೇದವೇ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಗ್ರಾಮ್ಶಿಯ ಮತ. ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ಆತ ಡಾಂಟೆಯ ಡಿವೈನ್ ಕಾಮೆಡಿಯ ಇನ್‌ಫರ್ನೊ ಸರ್ಗದ ೧೦ನೇ ಖಂಡವನ್ನು ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳು ತ್ತಾನೆ. ಇದು ಫಾರಿನಾಟಾ ಮತ್ತು ಕಾವಲ್ಕಾಂಟಿಯವರು ಬರುವ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ ಪ್ರಸಂಗ. ೧೯ನೇ ಶತಮಾನದ ವಿಮರ್ಶಕ ಡಿ ಸಾಂಕ್ಟಿಸ್‌ನಿಂದ ಮೊದಲಾಗಿ ೨೦ನೇ ಶತಮಾನದ ಕ್ರೋಚೆಯ ತನಕ ಎಲ್ಲರೂ ಈ ಖಂಡ ಒರಟಾದ್ದೆಂದು ಹೇಳುತ್ತ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಡಿ ಸಾಂಕ್ಟಿಸ್ ಕೊಡುವ ಕಾರಣವೆಂದರೆ, ಇದರಲ್ಲಿ ಫಾರಿನಾಟಾನನ್ನು ಮೊದಲ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಶೂರನಂತೆ ವರ್ಣಿಸಿ ಎರಡನೇ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಬೋಧಕನಂತೆ ಚಿತ್ರಿಸಲಾಗಿದೆ; ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಭಾಗ ಕಾವ್ಯ

ದಿಂದ ಸುರುವಾಗಿ ತಾಂತ್ರಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಕೊನೆಗೊಂಡ ಹಾಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಡಾಂಟೆ ರಾಚನಿಕ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಕೈಬಿಟ್ಟುದು; ಎಂದರೆ, ಇನ್ ಫರ್ನೋದ ಈ ವರ್ತುಲದಲ್ಲಿ ಬಿದ್ದವರು ಹೇಗೆ ವರ್ತಮಾನದ ಅರಿವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ ಎಂಬ ವಿಷಯವನ್ನು ತರುವುದಕ್ಕೆ ಡಾಂಟೆ ಕೈಗೊಂಡ ಉಪಾಯ--ಡಿ ಸಾಂಕ್ಟಿಸ್ ನ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಇವೆಲ್ಲ ಭಾಷೆಯ 'ಅನಗತ್ಯ ಉಪಾಧಿಗಳು'. ಈ ಖಂಡವೂ ಸೇರಿದಂತೆ ಇಂಥದೇ ಹಲವಾರು ಉದಾಹರಣೆ ಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡು ಕ್ರೋಚೆ, ಇದನ್ನೇ ಒಂದು ಕಾವ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿ ಕೊಂಡ. ಹೀಗೆ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಒಂದು ಪರಂಪರೆಯೇ ಇಟಾಲಿಯನ್ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದು ಬಂತು.

ಗ್ರಾಮ್ಶಿಯ ಪ್ರಕಾರ ಇದು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಓದುವ ಪರಿ ಅಲ್ಲ. ಈ ಖಂಡದಲ್ಲಿ ಡಾಂಟೆ ಚಿತ್ರಿಸುವುದು ಸುಖಲೋಲುಪರ ನರಕವನ್ನು. ಇಲ್ಲಿ ಶಿಕ್ಷೆಗೊಳಗಾದವರಿಗೆ ಭೂತ ಮತ್ತು ಭವಿಷ್ಯಕಾಲ ಗೊತ್ತಿರುತ್ತಾದರೂ ವರ್ತಮಾನಕಾಲ ಗೊತ್ತಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಫ್ಲೋರೆನ್ಸ್‌ನ ರಾಜಕೀಯದಲ್ಲಿ ಸಕ್ರಿಯ ಭಾಗವಹಿಸಿದ್ದ ಫಾರಿನಾಟಾ ಕವಿಯನ್ನು ತನ್ನ ರಾಜಕೀಯ ಪಂಗಡ ದವರ ಕುರಿತು ಕೇಳಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವಾಗ, ಕಾವಲ್ಕಾಂಟಿ ತನ್ನ ಮಗನ ಕುರಿತು ತಿಳಿಯಲು ಆಸಕ್ತಿವಹಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕಾವಲ್ಕಾಂಟಿಯ ಮಗ ಗೈಡೋ ಕಾವಲ್ಕಾಂಟಿ. ಆತನೂ ಡಾಂಟೆಯ ಹಾಗೆಯೇ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಕವಿಯೇ. ತನ್ನ ಮಗ ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಬದುಕಿದ್ದಾನೆಯೇ ಇಲ್ಲವೇ ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲು ಕಾವಲ್ಕಾಂಟಿಗೆ ಆತುರ. ಡಾಂಟೆ ಜೀವಸಹಿತ ನರಕದಲ್ಲಿ ಭೇಟಿಗೆ ಬರುವುದಾದರೆ ತನ್ನ ಮಗನೂ ಬದುಕಿದ್ದರೆ ಯಾಕೆ ಬರಬಾರದಿತ್ತು ಎಂಬುದು ಅವನ ಆತಂಕ. ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರಿಸುತ್ತ ಡಾಂಟೆ ತಾನು ವರ್ಜಿಲಿನ ಸಹಾಯದಿಂದ ಇಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದುದು, ನಿನ್ನ ಮಗನಿಗೆ ವರ್ಜಿಲಿನ ಬಗ್ಗೆ ತಾತ್ಸಾರವಿತ್ತು ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗವನು ಉತ್ತರಿಸು ವಾಗ ಭೂತಕಾಲದ ಕ್ರಿಯಾಪದವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿದ ಕಾರಣ ಕಾವಲ್ಕಾಂಟಿ ತನ್ನ ಮಗ ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ಬದುಕಿಲ್ಲವೆಂದೇ ತಿಳಿದು ಮತ್ತೆ ತನ್ನ ಗೋರಿಗೆ ಮರಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಫಾರಿನಾಟಾ ಮಾತ್ರ ಡಾಂಟೆಯ ಕೂಡ ರಾಜಕೀಯ ಮಾತುಕತೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕವಲ್ಕಾಂಟಿ ಯಾಕೆ ತನ್ನ ಮಾತನ್ನು ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿದ ಎಂದು ಡಾಂಟೆಗೆ ಅಶ್ಚರ್ಯ. ಅದನ್ನೇ ಫಾರಿನಾಟಾನಲ್ಲಿ ಕೇಳಿದಾಗ ಆತನಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗುವ ವಿಷಯ: ಈ ವರ್ತುಲದಲ್ಲಿ ಶಿಕ್ಷೆಗೊಳ ಗಾದವರಿಗೆ ಭೂತ-ಭವಿಷ್ಯ ಗೊತ್ತಿದ್ದರೂ ವರ್ತಮಾನ ಗೊತ್ತಿರುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು. ಡಾಂಟೆ ಕೇವಲ ಒಂದು ತಂತ್ರವಾಗಿ ಇದನ್ನೆಲ್ಲ ಹೀಗೆ ಇಲ್ಲಿ ತಂದಿದ್ದನೆನ್ನುವುದು ಕ್ರೋಚೆ ಮುಂತಾದವರ ಮತ. ಆದರೆ ಗ್ರಾಮ್ಶಿ ತನ್ನದೇ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಇದೆಲ್ಲ ಹೇಗೆ ಈ ಫಾರಿನಾಟಾ ಮತ್ತು ಕಾವಲ್ಕಾಂಟಿಯವರ ವಿಭಿನ್ನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿ ತೋರಿಸುತ್ತದೆ, ಹೇಗೆ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ನಾಟಕೀಯತೆ ಬರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ವಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೂ, ರಚನಾತಂತ್ರ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯವೆಂಬ ಭೇದವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಕ್ರೋಚೆ ಮತ್ತು ಗ್ರಾಮ್ಶಿಯರ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಮೀಪನಗಳನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಕ್ರೋಚೆಯದು ಸೌಂದರ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದ್ದಾದರೆ ಗ್ರಾಮ್ಶಿಯದು ಸಾಮಾಜಿಕವಾದದ್ದು. ಕ್ರೋಚೆಗೆ ತಂತ್ರ ಒಂದು ಅಗತ್ಯದ ಕಿರಿಕಿರಿಯಾದರೆ ಗ್ರಾಮ್ಶಿಗೆ ಅದೂ ಕೂಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅವಿಭಾಜ್ಯ ಅಂಗವಾಗಿದ್ದು ನಮ್ಮ ಓದಿಗೆ ಅವಶ್ಯ ಒಳಪಡಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿ. ಭವಿಷ್ಯವನ್ನು ಕಾಣಬಲ್ಲ ಫಾರಿನಾಟಾ ಡಾಂಟೆಯ ದೇಶಭ್ರಷ್ಟತೆಯ ಕುರಿತು ಸೂಚನೆ ನೀಡುತ್ತಾನೆ--ಡಿವೈನ್ ಕಾಮೆಡಿ ಬರೆಯುವ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಡಾಂಟೆ ದೇಶಭ್ರಷ್ಟನಾಗಿದ್ದರಿಂದ ತನ್ನ ಕಾವ್ಯದ ಸಮಕಾಲೀನ ಇತಿಹಾಸದ ಪಾತ್ರವೊಂದರ ಬಾಯಿಯಿಂದ ಈ ಮಾತನ್ನು ಒಂದು ಭವಿಷ್ಯವಾಣಿಯಾಗಿ ಹೊರಡಿಸುವುದೇನೂ ಕಷ್ಟದ ಸಂಗತಿಯಲ್ಲ. ಆದರೆ ಡಾಂಟೆ ಕೇವಲ ಕವಿ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ, ತನ್ನ ದೇಶದ ರಾಜಕೀಯದಲ್ಲಿ ಸಕ್ರಿಯ ಭಾಗವಹಿಸಿ ಅದರ ಗಂಡಾಂತರಗಳಿಗೆ ಗುರಿಯಾದವನು. ಫಾರಿನಾಟಾ- ಕಾವಲ್ಕ್ಯಾಂಟಿ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಈ ನಾಟಕೀಯ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ ಗ್ರಾಮ್ಶಿಯಾದರೂ ಇಟಲಿಯ ಫ್ಯಾಸಿಸ್ಟ್ ಸೆರೆಮನೆಯಲ್ಲಿ ಕುಳಿತು ಖಾಸಗಿ ಪತ್ರವೊಂದರಲ್ಲಿ ಈ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾನೆನ್ನುವುದು, ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಮಗೆ ಮಹತ್ವದ ವಿಷಯವಾಗಬೇಕು. ಹೀಗಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕುರಿತಾದ ನಮ್ಮ ಧೋರಣೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗೊಳ್ಳುವುದು ಅಗತ್ಯ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯೇತರವೆನ್ನುವ ಭಿನ್ನತೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ. ಸಾಹಿತ್ಯವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಯಾವ ಯಾವ ವಿವರಗಳು ಪ್ರಸ್ತುತ, ಯಾವುವು ಅಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯಿದೆ. ೨೦ರ ದಶಕದ ಆರಂಭದಲ್ಲೇ ಟಿ.ಎಸ್.ಎಲಿಯಟ್ ಇದನ್ನು ಎತ್ತಿದ: Notes and Queries ನಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗುವ ಒಂದು ಟಿಪ್ಪಣಿ, ತೀರ ಕೆಳಸ್ತರದ್ದಾದರೂ ಒಂದು ಕೃತಿಯ ಕುರಿತಾಗಿ ವಸ್ತುವಿವರವೊಂದನ್ನು ನೀಡಬಲ್ಲುದಾದರೆ, ಅದು ಬೊಗಳೆ ಪತ್ರಿಕಾವಿಮರ್ಶೆಗಿಂತ ಎಷ್ಟೋ ಪಾಲು ಉತ್ತಮವಾದ ಕೊಡುಗೆ ಎಂದ. ಆದರೆ, ವಿಮರ್ಶಕ ವಸ್ತುವಿವರಗಳ ದಾಸನಾಗಬಾರದು, ಅವುಗಳ ಒಡೆಯನಾಗಿರಬೇಕು ಎಂದೂ ಎಚ್ಚರಿಸಿದ. ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರನ ಲಾಂಡ್ರಿ ಬಿಲ್ಲನ್ನು ಯಾರಾದರೂ ಕಂಡುಹಿಡಿದರೆ ಅದೇನೂ ಆತನ ಕೃತಿಗಳ ಬಗೆಗಿನ ನಮ್ಮ ಅರಿವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಲಾರದು; ಆದರೆ ಇದನ್ನು ಕಂಡುಹುಡುಕಿದ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಉಪಯೋಗಶೂನ್ಯತೆಯ ಕುರಿತಾದ ನಮ್ಮ ಅಂತಿಮ ತೀರ್ಮಾನವನ್ನು ನಾವು ತಡೆಹಿಡಿಯುವುದು ಅಗತ್ಯ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಮುಂದೆ ಯಾರಾದರೂ ಪ್ರತಿಭಾವಂತ ವಿಮರ್ಶಕ ಇದನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಬಗೆಯನ್ನು ತಿಳಿದಿರಬಹುದು ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ ಎಲಿಯಟ್.

ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಕೃತಿಯ ಉತ್ಪತ್ತಿ, ಚಲಾವಣೆ, ಓದು ಇವುಗಳ ನಡುವಿನ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೂ ಸಾಹಿತ್ಯವೆನ್ನುವ ಒಟ್ಟಾರೆ ಪ್ರಮೇಯ ಇವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಂಥ ಒಂದು ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ಸಂಗತಿಯೆಂದು ತಿಳಿದರೆ, ಸಾಹಿತ್ಯವಿಮರ್ಶೆ ಎಷ್ಟು ವ್ಯಾಪಕವಾದ ವಿಚಾರ ಎನ್ನುವುದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯೇತರ ಎಂಬ ಭೇದವನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ಅಸಮಸ್ಯಾತ್ಮಕ ವಿಷಯವಾಗಿ ತೆಗೆದು

ಕೊಂಡಂತಿದೆ. ನಾವು ಕೃತಿಯೆಂದು ಯಾವ ಅಕ್ಷರಪಾಠವನ್ನು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಮಾತ್ರ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ, ಇದಕ್ಕೆ ಹೊರಗಿನದ್ದೆಲ್ಲ ಸಾಹಿತ್ಯೇತರ ಎನ್ನುವ ನಂಬಿಕೆ ಇರುವತನಕ ಸಾಹಿತ್ಯವಿಮರ್ಶೆ ಅಕ್ಷರಪಾಠದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. ಇದು ನಮಗೆ ಪರಂಪರಾಗತವಾಗಿ ಬಂದ ವಿಚಾರವೆನ್ನುವುದನ್ನು ನೆನಪಿನಲ್ಲಿರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಟೀಕಾವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾಗುವುದು ವಾಕ್ಯಾರ್ಥನಿರೂಪಣೆ. ಪದವಿಂಗಡಣೆ, ಸಂಧಿ-ಸಮಾಸ, ಪ್ರತಿಪದಾರ್ಥ, ಪರ್ಯಾಯ ಪದ, ಅಲಂಕಾರ, ವಿಶೇಷಾರ್ಥ ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಪ್ರಮುಖ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತವೆಯೇ ವಿನಾ ಕಾವ್ಯ ಮೂಡಿಬಂದ ಸಂದರ್ಭವಲ್ಲ. ಈ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಕೃತಿಗೆ 'ಹೊರ' ಗಿನದೆಲ್ಲವೂ ಪ್ರಾಸಂಗಿಕವಾಗುತ್ತದೆ - ಸಾಂಘಿಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಬಹುಶಃ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾವ್ಯಶಿಲ್ಪ ಕುರಿತು ನಮಗಿರುವ ಮಮತೆ ಕಾರಣವೋ ಅಥವಾ ಇತಿಹಾಸದ ಬಗೆಗಿನ ಅಶ್ರದ್ಧೆಯೋ ಗೊತ್ತಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಕೃತಿ ಮೊದಲು ಪ್ರಕಟವಾದ ಇಸವಿಯ ಕುರಿತಾದ ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಆಸಕ್ತಿ ಕೂಡ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದಿರುವುದು ಆಶ್ಚರ್ಯವೇ ಸರಿ! ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಕರ್ನಾಟಕ ಸರಕಾರ ವಿಶ್ವಕನ್ನಡ ಸಮ್ಮೇಳನದ ಅಂಗವಾಗಿ ೮೦ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಪುನರ್ಮುದ್ರಿಸಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪುಸ್ತಕಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಕೃತಿಗಳು ಮೊದಲು ಯಾವಾಗ ಪ್ರಕಟವಾದುವು ಎನ್ನುವ ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಮಾಹಿತಿಯಾಗಲಿ, ಲೇಖಕರ ಕುರಿತಾದ ವಿವರಗಳಾಗಲಿ ಇಲ್ಲ. ಹೋಗಲಿ, ಇವು ಎಷ್ಟಾದರೂ ಸರಕಾರೀ ಕೆಲಸ ಎಂದುಕೊಂಡು ಮನೋಹರ ಗ್ರಂಥಮಾಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೀರ್ತಿನಾಥ ಕುರ್ತ ಕೋಟಿಯವರು ಹೊರತಂದ ನಡೆದು ಬಂದ ದಾರಿ(೧೯೫೫-೬೧)ಯನ್ನು ನೋಡಿದರೆ, ಇಲ್ಲಿಯೂ ಕೃತಿಗಳ ಉಲ್ಲೇಖನ ಬರುವಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ಪ್ರಕಟಣೆ ಯಾವಾಗ ಆಯಿತೆನ್ನುವ ವಿವರ ದೊರಕುವುದಿಲ್ಲ. ತಮ್ಮ ಭೃಂಗದ ಬೆನ್ನೇರಿ ವಿಮರ್ಶಾ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕುರ್ತಕೋಟಿಯವರು ಬೇಂದ್ರೆ ಯವರ "ಕಾವ್ಯದ ತಿಳುವಳಿಕೆಗೆ ಅವರ ಜೀವನದ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ" ಹಾಗೂ "ಬೇಂದ್ರೆ ಯವರ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೂ ಅವರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ ಕೇವಲ ಕಾರ್ಯಕಾರಣ-ಸಂಬಂಧವಾಗಿದೆ" ಎಂಬ ಆಶ್ಚರ್ಯಕರ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ (೧೯೭೫, ಪು ೪೫). ಆದರೂ ಭೃಂಗದ ಬೆನ್ನೇರಿ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿ ಚೆನ್ನಾಗಿದೆಯೋ ಅಲ್ಲೆಲ್ಲ ಕುರ್ತಕೋಟಿಯವರ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಕೆಲಸಮಾಡಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಯಾರು ಬೇಕಾದರೂ ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಕುರ್ತಕೋಟಿಯವರು ನಮ್ಮ ಮಾದರಿ 'ದೇಶೀ ವಿಮರ್ಶಕ'ರಾಗಿ ಸ್ವೀಕೃತರಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅವರ ಕುರಿತು ಒಂದು ಮಾತನ್ನಿಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಅದೆಂದರೆ, ವಿಮರ್ಶಕರಾಗಿ ಕುರ್ತಕೋಟಿಯವರ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಪಥರೇಖೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದ ಯಾರಿಗೇ ಆದರೂ ಅವರು ಕೃತಿಯ ಆಂತರಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಿಂದ ಹೊರಟು ಅದರ ಆಂತರಿಕ ವೈರುಧ್ಯಗಳತ್ತ ಅಡಿಯಿಡುತ್ತಿರುವುದು ಕಂಡುಬರದೆ ಇರದು. ಈ ಆಂತರಿಕ ವೈರುಧ್ಯಗಳಿಗೆ ಮಹತ್ವ ಬರುವುದು ಐತಿಹಾಸಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ ಅವನ್ನು ಅವಲೋಕಿಸಿದಾಗ ಮಾತ್ರವೇ. ಕುರ್ತಕೋಟಿಯವರ ಈಚಿನ ಬರವಣಿಗೆಗಳಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಮಹತ್ವಪೂರ್ಣವಾದ ಹೊಳಹುಗಳು ಸಾಕಷ್ಟು

ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಗಾತಿ (೧೯೯೫)ಯಲ್ಲಿನ ಅನೇಕ ಲೇಖನಗಳು ಈ ರೀತಿಯವು; ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಅವರು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಬಗೆ ತುಂಬಾ ಆಧುನಿಕವಾದುದು. ಕೃತಿಯ ಅಂತರ್ಗತವಾದ ಸಮಸ್ಯೆ ನಿಜಕ್ಕೂ ಒಂದು ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸಮಸ್ಯೆ ಎನ್ನುವುದು ಕುರ್ತಕೋಟಿಯವರ ನಿಲುವು. ರಾಘವಾಂಕನ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ "ಅಳಿಸಿ ಹೋದ ಇತಿಹಾಸ ಮತ್ತೆ ಮರುಕಳಿಸುತ್ತದೆ, ಮರೆತು ಹೋದ ಪಾಠ್ಯ (sic) ತನಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಗೀತದೃಶ್ಯಗಳ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಅಭಿನೀತವಾಗುತ್ತದೆ" ಎನ್ನುವುದನ್ನವರು ತೋರಿಸಿಕೊಡುತ್ತಾರೆ (೧೩೮). ಈ ತರದ ವಿಮರ್ಶೆ ಕೇವಲ ದೇಶೀಯತೆಯಿಂದ ಒದಗುವುದಲ್ಲ. ಇದರ ಹಿಂದೆ ಕುರ್ತಕೋಟಿಯವರ ಆಳವಾದ ಪಠಣವಿದೆ ಹಾಗೂ ಈ ಪಠಣದಲ್ಲಿ ದೇಶೀಯ- ವಿದೇಶೀಯ ಎರಡೂ ಸೇರಿವೆ: ಮುಖ್ಯವಾಗಿ, ರಚನೋತ್ತರವಾದ, ನಿರಚನವಾದ ಮುಂತಾದ ಸಮಕಾಲೀನ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ನೀಡಿರುವ ಅರಿವಿದೆ. ಕುರ್ತಕೋಟಿಯವರ ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರ ಕಾವ್ಯದ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ನಾವು ಒಪ್ಪಬೇಕೆಂದೇನೂ ಇಲ್ಲ; ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಿಂದ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯ. ಆದರೆ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಇಂಥದೊಂದು ನಿರೂಪಣೆಯ ಜತೆ ಸಂವಾದ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು. ನಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯಜ್ಞಾನ ಬೆಳೆಯುವುದೇ ಈ ರೀತಿಯ ಚರ್ಚೆಯಿಂದ.

ಹೀಗೆ ದೇಶೀಯತೆಯನ್ನೊಂದು ಅಖಂಡವಾದ, ಈಗಾಗಲೇ ಲಬ್ಧವಾದ, ಬಹುತ್ವವಿರೋಧೀ ಪರಿಮಿತ ಪರಂಪರೆಯ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ತಳಕು ಹಾಕದೆ, ಸಮಕಾಲೀನ ಎಚ್ಚರವಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಇಂದಿನ ಸಾಹಿತ್ಯವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ.*

●

---

* ದಿನಾಂಕ ೨೯.೮.೯೯ರಂದು, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ಏರ್ಪಡಿಸಿದ್ದ 'ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಪುನರ್‌ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ' ವಿಚಾರ ಸಂಕಿರಣದಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸಿದ ಪ್ರಬಂಧ.

ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನುಸಂಧಾನವಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯಾಧ್ಯಯನ

● ಮನು ಚಕ್ರವರ್ತಿ

ಯಾವುದೇ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕ್ರೈಸಿಸ್ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತನಾಡದೆ, ಕೆಲವು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸುತ್ತ ಆ ಪ್ರಕಿಯೆಗಳ ಮೂಲಕ ಹಲವು ಸಂಘರ್ಷಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಮಾಡುತ್ತಿದ್ದೇನೆ. ಈ ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಎತ್ತುವ ವಿಚಾರಗಳು ಕೇವಲ ಸಾಹಿತ್ಯಾಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟವಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಸಂದರ್ಭದ ನಾನಾ ಅಂಶಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಅಡಗಿದೆ. ಭಾರತವು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಒಡ್ಡಿಕೊಂಡದ್ದು ಸರಿಯಷ್ಟೆ. ಅದೇ ರೀತಿ ಇತರ ದೇಶಗಳೂ ಕೂಡ ಇದೇ ಬಗೆಯ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡವು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸಂಕಷ್ಟಗಳಿವೆ. ಆದುದರಿಂದಲೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯೋತ್ತರ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಒಂದು ಸಮಾನವಾದ ತಾತ್ವಿಕ ಅನ್ವಯವಾಗಿ ನೋಡಬೇಕಾಗಿದೆ ಹಾಗೂ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ಆದರೂ ವಿಭಿನ್ನ ಸಮಾಜಗಳಿಗೆ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಒಂದೇ ಬಗೆಯಾಗಿ ಇರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಇಂಗ್ಲೆಂಡ್, ಅಮೆರಿಕ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಶಿಸ್ತಿನ ಅಂಗವಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ, ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಗಳಿಗೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಿಂತನೆಯ ಲೇಪನ ಯಾವಾಗಲೂ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಒಂದು ಹಂತದವರೆಗೆ ನಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮಾನದಂಡಗಳು ಅಮೆರಿಕ, ಇಂಗ್ಲೆಂಡ್‌ಗಳ ವಿಮರ್ಶಕರ ನಿಯಂತ್ರಣಕ್ಕೆ ಒಳಪಟ್ಟಿದ್ದವು. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರೆ, ನಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯಾಧ್ಯಯನವು ಪಶ್ಚಿಮಕ್ಕೆ ನಿಯಂತ್ರಣಗೊಂಡ ಮುಖಾ ಮುಖಿಯಾಗಿತ್ತು. ನಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರ ಕಾಳಜಿಗಳನ್ನು ಕಳೆದ ಐದು ದಶಕಗಳಿಂದ ನೋಡಿದರೆ, ಪಶ್ಚಿಮದಲ್ಲಿ ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಎಳೆಗಳೊಡನೆ ಅವನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಮಾದರಿಯು ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಇತರೆ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇದನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಸಂವಾದಗಳಲ್ಲಿ ಈಚೆಗೆ ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬಂದಿರುವ ಹಲವಾರು ನೆಗೆತಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಅದರಲ್ಲೂ ಎಂಬತ್ತರ ದಶಕವು

ಈ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುತ್ತಿದೆ. ಇವುಗಳ ಮೂಲಕ ಅನೇಕ ಮುಖ್ಯ (ಓದುವ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ) ವಿಧಾನಗಳ ವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡು, ಹಿಂದಿನ ಕಟ್ಟಳೆ(canons)ಗಳನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಲು ಸಹಾಯಕವಾಗಿದೆ. ಆಧುನಿಕ ಮೀಮಾಂಸೆಗಳ ಮುಕ್ತ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಗುರುತಿಸಲೇಬೇಕಾಗಿದೆ. ಈ ಮೀಮಾಂಸೆಗಳು ನಮಗೆ ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಅನೇಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ನನ್ನ ಈ ಮಂಡನೆಯಲ್ಲಿ ಇವುಗಳನ್ನು ಎತ್ತುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತೇನೆ.

ನನ್ನ ವಾದವೇನೆಂದರೆ: ಇತಿಹಾಸ ಮತ್ತು ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಪಾರಂಪರಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಭಾರತದ ಬಗ್ಗೆ ಏಕರೀತಿಯ ಪ್ರತಿಮೆಯನ್ನು ನೀಡಿವೆ. ಅವು ನೇರವಾಗಿ ಮತ್ತು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ, ನಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನದ ಮೇಲೆ ತಮ್ಮ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿವೆ. ಅವು ಭಾರತದ ಗತಕಾಲದ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪ್ರತಿಮೆಯನ್ನು ನೀಡುವುದರ ಮೂಲಕ, ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ಬಗೆಗೆ ಅನೇಕ ಅನುಮಾನಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟುವುದರ ಮೂಲಕ, ನಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೌಲ್ಯ ಮತ್ತು ತೀರ್ಪುಗಳನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸಿವೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ನಡುವೆ ನಿರಂತರ ಕೊಡು-ಕೊಳುವಿಕೆಗಳಾಗಿವೆ. ಅದರಲ್ಲೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಧ್ಯಯನವು ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಭಾರತದ ಇತಿಹಾಸ ಮತ್ತು ಸಮಾಜಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅದರಲ್ಲೂ ಗತಕಾಲದ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ಪ್ರಬಲವಾದ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು, ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಐತಿಹಾಸಿಕ ಬರಹಗಳನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಿವೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನವೆಂಬ ವಿಶಾಲ ಪರಿಧಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯಾಧ್ಯಯನದ ಮೇಲೆ ಅವು ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿವೆ. ಹಾಗಾಗಿ, ಸಾಹಿತ್ಯಾಧ್ಯಯನಗಳು, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಕಟ್ಟಳೆಗಳಿಂದ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಿತ ಆಗಿವೆ. ಇವು ಯಾವಾಗಲೂ ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವು, ಇಂದು ನಾವು 'ಓರಿಯೆಂಟಲಿಸ್ಟ್' ಎಂದು ಯಾವ ಕಟ್ಟಳೆಗಳ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಕರೆಯುತ್ತೇವೋ ಅವುಗಳ ಕಡೆ ವಾಲಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿವೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ ನನ್ನ ಮಂಡನೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯಾಧ್ಯಯನವನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನದ ಜೊತೆಗೆ ವಿಲೀನಗೊಳಿಸಿ, ಇವೆರಡೂ ಎದುರಿಸುತ್ತಿರುವ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಮಸ್ಯೆಗಳತ್ತ ಗಮನ ಸೆಳೆಯಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತೇನೆ. ಈ ಮಾತುಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಹೇಳಲು ಇಚ್ಛಿಸುತ್ತೇನೆ. ಒಂದು ಹಂತದವರೆಗೆ ನಮ್ಮನ್ನು ಹಳೆಯ ಕಟ್ಟುಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತಗೊಳಿಸುವ ಶಕ್ತಿಹೊಂದಿರುವ ಆಧುನಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು, ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಮಬ್ಬುಗತ್ತಲೆಗೆ ತಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಇನ್ನಷ್ಟು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ: ಆಧುನಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಂಶಗಳ ಸ್ವಭಾವದ ಬಗೆಗೆ, ತಮ್ಮ ವಿರೋಧೀ ನೆಲೆಯಿಂದ ಎತ್ತುವ ನೀತಿಯುತ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು, ಕೆಲವು ಸಿಕ್ಕುಗಳಿಗೆ ಒಳಗಾಗಿವೆ. ಇವನ್ನು ನಾವು ನಿಭಾಯಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಮೆಕ್ಕಿಮ್ ಮಾರಿಯಟ್, ರೊನಾಲ್ಡ್ ಇಂಡನ್ ಮತ್ತು ಬರ್ನಾರ್ಡ್ ಎಸ್. ಖೋನ್ ಅವರಂಥ ಪಂಡಿತರಿಗೆ ಭಾರತದ ಗತಕಾಲವನ್ನು ಕಾಣಲು ಒಂದು ಹೊಸ ಮಾದರಿಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಅಗತ್ಯವೇನಿತ್ತು? ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಲೇ ಮಾತನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರಿಸುತ್ತ ನಾವು ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ ಬಗೆಗೂ, ಅದರಲ್ಲೂ ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತದ ಹಾಗೂ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಘಟ್ಟದ ಬಗೆಗೆ ಇರುವ ಅನೇಕ ತಪ್ಪುಗ್ರಹಿಕೆಗಳನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಅದಲ್ಲದೆ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜವನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಬೇಕಾದ ದೇಶೀವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಹೊಸದಾಗಿ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಮೆಕ್ಕಿಮ್ ಮಾರಿಯಟ್ ಮತ್ತು ರೊನಾಲ್ಡ್ ಇಂಡನ್ ಇಂಥವರು ಭಾರತದ "ಎಥ್ನೋಸೋಶಿಯಾಲಜಿ" ಎಂಬ ವಿಶಾಲ ಮಾದರಿಯ ಮೂಲಕ, ಹೊಸ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧ ವೈದ್ಯ, ಗ್ರಾಮೀಣ ಜೀವನ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ದೇಶೀಯ ಮಾದರಿ ಮತ್ತು ವಿಚಾರ ಲಹರಿಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವ ಕೊಟ್ಟರು. ಬ್ರಿಟೀಶ್ ಆಳ್ವಿಕೆಯ ಜ್ಞಾನಶಾಸ್ತ್ರದ ಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ಸ್ವರೂಪದೊಡನೆ ಸೆಣಸಾಡುವುದು ಮತ್ತು ಭಾರತೀಯ ಪರಂಪರೆಗಳ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲ ಹಾಗೂ ಚಲನಶೀಲ ನೆಲಗಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯವೆಂದು ಇವರಿಬ್ಬರಿಗೂ ಅನ್ನಿಸಿತ್ತು. ಇಬ್ಬರಿಗೂ ಹಲವು ಬಗೆಯ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿವೆ ಎನ್ನುವ ಮಾತು ಬೇರೆ. ಇಂತಹ ಕೆಲಸವನ್ನು ಬರ್ನಾರ್ಡ್ ಎಸ್. ಖೋನ್ ತನ್ನ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ "Colonialism and its forms of knowledge" (The British in India) ಎಂಬ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರೆಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಮಾದರಿಯು ನಾವು ಕೇವಲ ಸಂದರ್ಭದಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಥಾನಕಗಳನ್ನು ತೆರೆದಿಡುವ ಕ್ರಮಗಳಿಂದ ಬಿಡಿಸಿಕೊಂಡು ಬೇರೆ ಕಡೆಗೆ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಹೋಗುವುದಕ್ಕೆ ಸಹಾಯ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಈ ಮಾದರಿಯು ಲೂಯಿಡ್ಯುಮಾ ಅಂತಹವರ ತಪ್ಪು ಗ್ರಹಿಕೆಗಳನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸುವದಲ್ಲದೆ "ಭಾರತವು ಏಕರೂಪ, ಏಕಮುಖಿ, ಏಕತಾನತೆಯ ವಿಶ್ವವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದು ಸಹಜವಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಜನಾಂಗಗಳ ಬಹುತ್ವದ ವಾಸ್ತವಕ್ಕೆ ಹೋಯಿತು" ಎಂಬ ತಪ್ಪು ಗ್ರಹಿಕೆಗಳನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸಲು ನೆರವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಪೇಕ್ಷತೆ ಮತ್ತು ಪರಸ್ಪರಾತ್ಮಕತೆಗಳನ್ನು ಡ್ಯುಮಾ ಮುಲಾಜಿಲ್ಲದೆ ತಳ್ಳಿ ಹಾಕುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜವು ಏಕರೂಪೀ ಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ ಬಹುರೂಪೀ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಹಠಾತ್ತನೆ ಜಿಗಿಯಿತೆಂಬ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತಾನೆ. ಡ್ಯುಮಾಗೆ ಜಾತಿ ಹಾಗೂ ಸಮುದಾಯಗಳ ಮೂಲಭೂತ ನಂಬಿಕೆಗಳ, ಅನುಭವಗಳ ಕೊಡು-ಕೊಳುವಿಕೆಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಪುನಾ ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಗತ್ಯ ಕಾಣಲೇ ಇಲ್ಲ. ಇದೇ ಮಾದರಿಯ ತಪ್ಪನ್ನು ಎಂ.ಎಸ್. ಶ್ರೀನಿವಾಸ್ ಕೂಡ ತಮ್ಮ "Sanskritization"ನಲ್ಲಿ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಇದು, ವಿಭಿನ್ನ ಗುಂಪುಗಳು, ಜಾತಿಗಳು ಮತ್ತು ತಾತ್ವಿಕ ಪದ್ಧತಿಗಳ ನಡುವೆ ಶಕ್ತಿಶಾಲಿ ಹಾಗೂ ಜ್ವಲಂತ ಕೊಡುಕೊಳ್ಳುವಿಕೆಗಳ ಸಂಬಂಧವಿತ್ತೆನ್ನುವ ಸತ್ಯವನ್ನು

ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಮರೆಮಾಚಿಸುತ್ತದೆ. ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜವನ್ನು ಅದರಲ್ಲೂ ದೇಶೀಯ ಜೀವನ ವಿನ್ಯಾಸಗಳು ಮತ್ತು ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವಾಗ ಪರಕೀಯ, ಅನುಪಯುಕ್ತ ಮತ್ತು ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಯ ಪರಿಭಾಷೆ ಬಳಸದೆ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡುವುದು ಇಂದಿನ ಅತ್ಯಗತ್ಯವಾಗಿದೆ.

ಈ ಎಚ್ಚರವನ್ನುಳಿಸಿಕೊಂಡು ವೈದಿಕ ಯುಗ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಪ್ರಾಚೀನ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಬಗ್ಗೆ, ಆಧುನಿಕ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಚ್ಯವಾದೀ ಮೀಮಾಂಸೆಗಳು ತಂದೊಡ್ಡುವ ಸಿಕ್ಕುಗಳನ್ನು ನಿಭಾಯಿಸುವ ಎರಡು ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೆಸರಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಕಾರಣವೇನೆಂದರೆ: ಈ ಪಠ್ಯಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ಅನೇಕ ರೀತಿಗಳಲ್ಲಿ ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ವಿಚಾರಗಳ ಬಗೆಗೆ ಇರುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಉತ್ತರಿಸಲು ವೈದಿಕ ಗತಕಾಲಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತವೆ. (ವಿಪರ್ಯಾಸವೇನೆಂದರೆ ಅಂತಹ ಕೆಲವು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಾಚ್ಯವಾದೀ (orientalist) ಹಾಗೂ ಆಧುನಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಗಳೆರಡೂ ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿವೆ) ನಾನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತಿರುವುದು ಪ್ರೊ.ದಯಾಕೃಷ್ಣ ಅವರ ಕೃತಿ "Indian philosophy: a counter perspective" ಮತ್ತು ರೋಮಿಲಾ ಥಾಪರ್ ಅವರ ಪುಸ್ತಕ "cultural transaction and early Indi-Tradition and patronage". ಬಹಳ ಭಿನ್ನವಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನುಳ್ಳ ಈ ಇಬ್ಬರು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಗತಕಾಲವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ರೀತಿಯು, ಸಾಹಿತ್ಯಾಧ್ಯಯನ ನಡೆಸುವವರಿಗೆ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ ಪಾಠಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ.

ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಯಾಗಿ ನಾನು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಮುನ್ನಡೆಗೆ ಗಮನ ಸೆಳೆಯಲು ಇಷ್ಟಪಡುತ್ತೇನೆ. ಇಂದು ಯಾವುದನ್ನು ವಿಶಾಲವಾಗಿ post colonial theory ಎನ್ನುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಮೂಲಕ, ಎಡ್ವರ್ಡ್ ಸಯೀದ್, ಫ್ಯನನ್,ಮನೋನಿ ಇವರ ಮೂಲಕ, ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಥಾನಕಗಳು ವಸಾಹತುಶಾಹಿಗೆ ಒಳಪಟ್ಟವರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಏಕಮುಖಿಯಾಗಿ ಕಟ್ಟುವ, ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಜ್ಞಾನಶಾಸ್ತ್ರದ ಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೊರಗೆಡಹುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿವೆ. ವಿಷಾದದ ಸಂಗತಿ ಏನೆಂದರೆ, ಇಂತಹ ಪ್ರಯತ್ನ ನಮ್ಮ ಅನೇಕ ಸಿಕ್ಕುಗಳನ್ನು, ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಅಮೂಲ್ಯವಾದ ಕೊಡುಗೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದರೂ, ವಸಾಹತುಶಾಹಿಗೆ ಒಳಪಟ್ಟ ಸಮಾಜದ ಸಂಕೀರ್ಣ ಸ್ತರಗಳಲ್ಲಿ ಲಭ್ಯವಿರುವ ವಿಪುಲವಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕಾಂಶಗಳನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯದೆ ಇರುವುದು. ಇದು ಇವುಗಳ ಮುಖ್ಯ ಕೊರತೆಯಾಗಿದೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯೋತ್ತರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅಭ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಅನೇಕ ಕೊಡುಗೆಗಳನ್ನು ಪರ್ಯಾಯ ವಾಗಿ ನೀಡಿವೆ. ಆದರೂ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಗೆ ಒಳಪಟ್ಟ ಸಮಾಜಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಮೃದ್ಧಿಯ ಬಗ್ಗೆಯಾವ ಒಳನೋಟವನ್ನೂ ಹೊಂದದೆ; ಏಕರೂಪೀ ಕಥಾನಕಗಳಾಗಿ ಉಳಿದಿವೆ.ಇದು ವಿಪರ್ಯಾಸದ ಸಂಗತಿ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ನಾನಾ ಅಧಿಕಾರದ ಮಜಲುಗಳನ್ನು

ಶೋಧಿಸುವ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯೋತ್ತರ ಕಥಾನಕಗಳಿಗೆ ಒಂದುಬಗೆಯ ದುರಂತಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾರದ ನಿರಾಶಾವಾದ ಆವರಿಸಿ ಬಿಟ್ಟಿವೆ. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು, ಅಧಿಕಾರದ ಚೌಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಬಿಚ್ಚಿಡುವುದಕ್ಕೆ Foucauldian ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಿವೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಥಾನಕಗಳಿಂದ ನಿಯಂತ್ರಣಕ್ಕೆ ಒಳಪಡದ ದೇಶೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಕಡೆ ಅವು ನೋಡುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಸಾಹತು ಶಾಹಿ ತುಳಿತವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವಿದ್ದರೂ, ಅಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ತುಳಿತದ ಅನೂಚಾನತೆಯಿಂದ ಈ ಕಥಾನಕಗಳಿಗೆ ಮುಕ್ತಿಸಿಗದಾಗಿದೆ. ಇದು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ವಿಪರ್ಯಾಸವಾಗಿದೆ.

ಗೌರಿವಿಶ್ವನಾಥನ್‌ರವರ "masks of conquest", ಆರ್. ಸುಂದರ್‌ರಾಜನ್ ಅವರ ' The lie of the land' ಮತ್ತು ಮೀನಾಕ್ಷಿ ಮುಖರ್ಜಿ ಹಾಗೂ ಹರೀಶ್ ತ್ರಿವೇದಿಯವರ Interrogating post colonialism, ಮತ್ತು Swathi Joshi ಯವರು ಸಂಪಾದಿಸಿರುವ Rethinking English ಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವ ಅನೇಕ ಪ್ರಬಂಧಗಳು, ಮೇಲಿನ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಕೆಲವು ಕೃತಿಗಳಾಗಿವೆ. ಈ ಕೃತಿಗಳ ಲೇಖಕರು, ಅಧಿಕಾರವು ಕೆಲಸ ಮಾಡುವ ರೀತಿಗಳನ್ನು ಮುಂದಿಡುವುದರ ಮೂಲಕ, ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಥಾನಕಗಳಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ಉದ್ದೇಶಗಳನ್ನು ಹೊರಗೆಡೆಹುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇಂತಹ ಪುಸ್ತಕಗಳಿಗೆ ಕೊಡುಗೆಗಳನ್ನು ನೀಡಿರುವವರು ವಿದೇಶದಿಂದ ಹಿಂತಿರುಗಿದ ವಿದ್ವಾಂಸರುಗಳೇ! ಇವರ ವಾದದ ಪ್ರಕಾರ ಭಾರತೀಯ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ವಾತಾವರಣದಲ್ಲಿಯೇ ಇಂದಿಗೂ Learisian ಮತ್ತಿತರ ಉದಾರ ಮಾನವತಾವಾದೀ ನೆಲೆಗಳು ಮಾತ್ರ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರುತ್ತವೆಯೇ ಹೊರತು; ನಮಗೆ ಬಿಡುಗಡೆ ಪ್ರಾಪ್ತಿಮಾಡುವ ಆಧುನಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಲ್ಲ. ಇದು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಖಂಡನೆಯೂ ಹೌದು.

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಥಾನಕಗಳನ್ನು ಬಯಲಿಗೆಳೆಯಲು ಆಧುನಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಬಳಸುವುದರ ಅಗತ್ಯದ ಬಗೆಗೆ ನನ್ನ ಆಕ್ಷೇಪವಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಅಂತಹ ಒಂದು ಯತ್ನದ ಪೂರ್ಣದೃಷ್ಟಿ ಏನಾಗಿರುತ್ತದೆಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯ ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಬೇರೊಂದು ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿದರ್ಶಿಸುತ್ತೇನೆ. ೨೦ ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ, ನನ್ನ ಪದವಿಪೂರ್ವ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಆಂಗ್ಲ ಭಾಷಾ ಬೋಧನೆಯು ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಕಟ್ಟಳೆಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಿಂದ ನಿರ್ಧಾರಿತವಾಗಿತ್ತು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅಧ್ಯಾಪಕರು 'The Tempest' ನಂತಹ ಒಂದು ಕೃತಿಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವಾಗ ಪ್ರಾಸ್ಪೆರೋನ ಜೀವನ ದರ್ಶನವನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿದು, ಕ್ಯಾಲಿಬನ್‌ನನ್ನು ಒಬ್ಬ ಸುಧಾರಿಸಲು ಅಸಾಧ್ಯನಾದ ಕೃತಘ್ನ ನೀಚ ಎಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಆದರೆ, ಕ್ರಿಸ್ತ ಗುಣವಾದ ಕ್ಷಮೆಯಿಂದ ಮಾತ್ರ ಮುಕ್ತನಾಗುತ್ತಾನೆ ಎಂಬ ಪ್ರಾಸ್ಪೆರೋನ ನಿಂದೆಯನ್ನು

ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅನುಮೋದಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಕ್ರೈಸ್ತ ಶಾಂತಮತದ ಕೊಡುಗೆಯನ್ನು (Christian reconciliation) ಆ ನಾಟಕವು ಹೊಂದಿದೆ ಎಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಇಂದು ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯೋತ್ತರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ಪ್ರಾಸ್ಪೆರೋನ ಮಾನವತಾ ವಾದವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ ನಾಟಕವನ್ನು ಕ್ಯಾಲಿಬನ್‌ನ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದಲೂ ಓದಲು ಅವಕಾಶವಾಗಿದೆ. ಈಗ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಥಾನಕಗಳ ಅಧಿಕಾರದ ನೆಲಗಟ್ಟುಗಳು ಆಕ್ರಮಣಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಿವೆ. ಮರ್ಚೆಂಟ್ ಆಫ್ ವೆನಿಸ್, ಮಚ್ ಅಡೊ ಅಬೌಟ್ ನಥಿಂಗ್. ಬಗೆಯ ಪಠ್ಯಗಳು ಇಂತಹ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಅಭ್ಯಾಸಗಳಿಗೆ ತಮ್ಮನ್ನು ಒಳಪಡಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಆದರೆ, ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಾನು ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯೋತ್ತಿರ ಕಥಾನಕಗಳು ಇನ್ನೂ ಮುಂದೆ ಹೋಗದೆ ಇಲ್ಲಿಯೇ ಏಕೆ ನಿಂತುಬಿಡುತ್ತವೆಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸಲು ಇಚ್ಛಿಸುತ್ತೇನೆ. ಕ್ಯಾಲಿಬನನು ತನ್ನ ಮಾತೃಭಾಷೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಾಗ, ತನ್ನ ದೇಶಿಯ ನಂಬಿಕೆ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಾಶವಾದಾಗ, ತನ್ನ ತಾಯಿ ಮತ್ತು ದೇವರುಗಳು ಸತ್ತಾಗ ದುಃಖಿಸುವುದನ್ನು ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್‌ನ ಪಠ್ಯ ಶಕ್ತಿಯುತವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತದೆ, ಕ್ಯಾಲಿಬನನು ತನ್ನಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪರಕೀಯ ಭಾಷೆಯು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುವುದರಿಂದ ಮತ್ತೆ ಪಡೆಯಲಾಗದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ನೈಜಪ್ರಜ್ಞೆಯ ವಿಧಾನಗಳ ನಾಶದ ಬಗ್ಗೆ ಎತ್ತುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು, ದೇಶೀಯ ಜೀವನ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಪುನರುಜ್ಜೀವನಗೊಳಿಸುವುದರ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಅನಿವಾರ್ಯ ತೆಯು ಬಹುತೇಕ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯೋತ್ತರ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳಿಗೆ ಗಂಭೀರ ವಿಷಯವೇ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವರು ದೇಶೀಯ ಗತಕಾಲದ ಪುನರುಜ್ಜೀವಿಕೆಯ ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನು ರಿವೈವಲಿಸ್ಟ್ ಮತ್ತು ಪುರಾತನ ಕಾಲದ ಬರ್ಬರ ಪದ್ಧತಿ ಮತ್ತು ಜೀವನ ಕ್ರಮಗಳಿಗೆ ಮರು ಕಳಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳೆನ್ನುತ್ತಾರೆ! ನನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಥಾನಕಗಳ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಶಾಸ್ತ್ರದ ಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ಸ್ವರೂಪವು ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವುದರಿಂದ ಗಳಿಸಿದ್ದು, ಇದು ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯು ಸ್ಫುರಿಸುವ ಇನ್ನೊಂದು ತರಹದ ಆಧುನಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಸಿಲುಕಿಕೊಂಡು ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ: ಗತಕಾಲವನ್ನು ನೋಡುವಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ದೇಶಿಯ ವಿಧಾನಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಮೂಢನಂಬಿಕೆಗಳ ಅಮಾನವೀಯ ನೆಲೆ ಎಂದು ಬಣ್ಣಿಸುವುದರಲ್ಲಿ, ಮತ್ತೆ ಪಡೆಯಲಾಗದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಿಲುಕಿಕೊಂಡು ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಕ್ಯಾಲಿಬನನು ಇನ್ನಿತರ ಕ್ಯಾಲಿಬನರ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ದ್ವೀಪದ ಮೇಲೆ ಶಾಂತಿಯಿಂದ ವಾಸಿಸುತ್ತಿದ್ದುದರ ಉಲ್ಲೇಖ ಕೂಡ, ಗತಕಾಲದ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದು ಕಲ್ಪಿತ ಕಟ್ಟುವಿಕೆಯಷ್ಟೆ ಎಂದು ನೋಡಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಕನ್ನಡದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಎರಡು ನಿದರ್ಶನಗಳನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯಕೃತಿಗಳನ್ನು ಓದುವುದು ಇಂದು ಒಂದು ಸಂಕೀರ್ಣ ವಿಚಾರವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಇಷ್ಟಪಡುತ್ತೇನೆ. 'ಚೋಮನ ದುಡಿ' ಯಂತಹ ಪಠ್ಯವನ್ನು ನೋಡುವಲ್ಲಿ, ಪಠ್ಯದ ಐತಿಹಾಸಿಕ

ಬದುಕಿನ ಕ್ರಮವನ್ನು ಅ-ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಇಳಿಸಿ, ಚೋಮನು ತನ್ನ ದೈವಕ್ಕೆ ಭೂತಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲಿಸುವ ಪ್ರಾರ್ಥನೆಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ತನ್ನ ದುಡಿಯಲ್ಲಿ ಆಶ್ರಯ ಪಡೆಯುವುದನ್ನು, ಐತಿಹಾಸಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಸತ್ಯಗಳಿಂದ ದೂರವಿರುವ ಪುರಾತನ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳೆಂದು ನೋಡುವ ಆಧುನಿಕ ಕ್ರಮ ಒಂದುಂಟು. ಚೋಮನು ಇಂತಹ ಆಂತರಂಗಿಕ ಒಳಜಗತ್ತಿನ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗುವುದನ್ನು, ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಇತಿಹಾಸದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳಿಂದ ದೂರ ಹೋಗುವ ಜಡತ್ವದ ಸೂಚನೆಯಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯೋತ್ತರ ಆಧುನಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಒಂದು ಲೋಪವೇ ಆಗಿದೆ.

ಒಬ್ಬ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ, ನಿಜವಾಗಿಯೂ ತನ್ನದೇ ಭೂಮಿಯ ಒಂದು ಚೂರಿನಲ್ಲಿ ಉಳಬಹುದು ಎಂಬ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸಂದರ್ಭ ಇಲ್ಲದಿರುವಾಗ, ಚೋಮನು ತನ್ನ ಆಂತರಂಗಿಕ ಪ್ರಪಂಚದ ಭಾಗವಾಗಿ ತನ್ನ ದೈವ, ಭೂತ ಮತ್ತು ದುಡಿ ಇವುಗಳನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾನೆಂಬ ಸತ್ಯವನ್ನು ಅನೇಕ ಆಧುನಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳು ಗಮನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ: ವಿಚಾರವಾದದ ಸ್ತರಗಳ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಚೌಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಬಳಸುವವರು, ಚೋಮನ ಆಸೆಯನ್ನು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯನೊಬ್ಬನು ಒಂದು ತುಂಡುನೆಲವನ್ನು ತನ್ನದಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ಉಳುವುದರಿಂದ ತನ್ನ ರಾಜಕೀಯ ಅಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಲು ಇಷ್ಟಪಡುವ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಅನ್ಯಾಯವೇ ಚೋಮನಿಗೆ ಅಥವಾ ಆ ಸಂಘರ್ಷದಲ್ಲಿರುವ ಆ ರೀತಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ, ತನ್ನ ಒಳಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಪ್ರೇರೇಪಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ವಿಚಾರವಾದದ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ನೆಲೆಗಳು ಇಂತಹ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಗಂಭೀರವಾದ ಇತಿಹಾಸದ ಅಂಶಗಳೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ.

ಇನ್ನೊಂದು ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ರ್‍ಯಾಡಿಕಲ್ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಗಳೂ ಇದೇ ತಪ್ಪನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಪುರುಷಪ್ರಧಾನತೆಗೆ ದಾಸ್ಯವಾಗುವಿಕೆ ಎಂದು ಟೀಕಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ, ಮೀರಾ ಮತ್ತು ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ಪುರುಷಪ್ರಧಾನತೆ ಮತ್ತು ರಾಷ್ಟ್ರ ಪ್ರಭುತ್ವಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಡುತ್ತಿರುವುದು ಒಂದು ಒಳ ಪ್ರಪಂಚವೇ ಆಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೂ ಉಂಟು. ಆದರೆ, ಪ್ರಧಾನ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ನೆಲೆಗೆ ಭಕ್ತಿ ಒಂದೇ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವುದರಿಂದ, ಅದರ ರಾಜಕೀಯ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಐತಿಹಾಸಿಕವಲ್ಲದ ಅಥವಾ ಪರಿಣಾಮರಹಿತ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಪ್ರಯತ್ನವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನೆಲೆಗಳ, ಸೌಂದರ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಗಳ ಪ್ರತಿರೋಧಗಳನ್ನು ರಾಜಕೀಯ ಸಂದರ್ಭದಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸಿ, ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅವು ಅರಾಜಕೀಯ ಎನ್ನುವಂತೆ ಬಣ್ಣಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ನಮ್ಮ ಪ್ರಾಚ್ಯವಾದೀ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ದುರಂತಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು. ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯ ದುರಂತ ಉಂಟು. ನಮ್ಮ ಮಾರ್ಕ್ಸಿಸ್ಟ್ ವಿದ್ವಾಂಸರುಗಳಿಗೆ

ಆಲ್ ಥ್ಯುಸರ್‌ನ ಪ್ರಚಂಡಯೋಚನೆಯು ಅರ್ಥವಾದಂತೆ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಆಲ್ ಥ್ಯುಸರನು ಸಮೂಹ ಸಮೀಕರಣ (Mass standardisation) ಮತ್ತು ಪದಾರ್ಥ ವ್ಯಾಮೋಹ (Commolity fetishism)ಗಳ ಮೂಲಕ, ವೈಯಕ್ತಿಕ ಐಡೆಂಟಿಟಿಯನ್ನು ನಿಂದಿಸುವ ಬೂರ್ಜ್ವಾ ಸಮಾಜದ ವಿರುದ್ಧ ರಾಜಕೀಯ ಹೋರಾಟವನ್ನು ನಡೆಸುವಾಗ, ವೈಯಕ್ತಿಕ ಛಾಪು ಮತ್ತು ಸೌಂದರ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶಗಳೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್‌ಥ್ಯೂಸರ್‌ನಿಗೆ ವೈಯಕ್ತಿಕ ನೆಲೆ ರಾಜಕೀಯ ನೆಲೆಯೂ ಹೌದು. ಆದುದರಿಂದ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಹೋರಾಟ ಮಹತ್ವದ ರಾಜಕೀಯ ಆಯಾಮವನ್ನು ಕೂಡಾ ಹೊಂದಿದೆ.

ಹಾಗಾಗಿ, ಈ ಬಗೆಯ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ನಿಭಾಯಿಸುವಾಗ ವಸಾಹತುಶಾಹೀ ಪ್ರತಿನಿಧೀ ಕರಣವು ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಯೋಜನೆಗೆ ಸಹಾಯಕವಾಗುವಂತೆ ವಸಾಹತುಶಾಹೀ ಕಥಾನಕಗಳು ಪ್ರಾಚ್ಯವನ್ನು ಹೇಗೆ ಬಣ್ಣಿಸುತ್ತವೆ ಎಂದು ನೋಡುತ್ತ, ಎಲ್ಲ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ಓದುವ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಎಡ್ವರ್ಡ್ ಸೈಇದ್‌ನ ಮಾದರಿಯು ಸಿಕ್ಕಿಕೊಂಡು ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ನಿರಂತರವಾಗಿ ಪ್ರಾಚ್ಯಕಥಾನಕವನ್ನು ಹುಡುಕುವ ಈ ಕ್ರಮವು, ವಸಾಹತುಶಾಹಿಗೆ ಒಳಪಟ್ಟವರು ಹುಡುಕಿಕೊಳ್ಳುವ ಮುಕ್ತಿಯ ತಂತ್ರಗಳನ್ನು ತುಳಿತಕ್ಕೊಳಗಾದವರು ಪರ್ಯಾಯ ಹುಡುಕುವಾಗ ಪ್ರಕಟಿಸುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯನ್ನು ನೋಡಲು ತಡೆಯುತ್ತದೆ.

ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ, ಬೆನೆಡಿಕ್ಟ್ ಆ್ಯಂಡರ್‌ಸನ್ನನು ತನ್ನ 'Imagined Communities' ಎಂಬ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ, ಗತಕಾಲವನ್ನು 'ಅಪ್ಪಟ ಕಾಲ್ಪನಿಕ ಕಟ್ಟುವಿಕೆ' ಎಂದು ನೋಡುವ ಮತ್ತೊಂದು ತಪ್ಪನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಬಹುಪಾಲು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳು ಈ ಜಾಡನ್ನೇ ಹಿಡಿದು ಇದೆ ಅನಾಹುತಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಇವರಲ್ಲಿ ಅಗ್ರಗಣ್ಯನಾದ ಹೋಮಿಬಾಬಾ ತನ್ನ 'Nation and Narration' ಎಂಬ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ತೃತೀಯ ಜಗತ್ತಿನ ಜನರ ದೀರ್ಘ ಗತಕಾಲವು ಪೌರಾಣಿಕ ನಂಬಿಕೆಗಳೆಂಬ ಕತ್ತಲೆಯಲ್ಲಿ ಆಳವಾಗಿ ಅಡಗಿಹೋಗಿದೆ' ಎಂದು ತಳ್ಳಿಹಾಕುತ್ತಾನೆ. ಆಧುನಿಕತೆಯನ್ನು ನಿಶ್ಚಿತನಾಗಿ ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದರೊ ಅದರ ದ್ವಿಬಂಧನವನ್ನು ಮೀರಲಾಗಿಲ್ಲ. ಹೋಮಿಬಾಬಾ ತರಹದವರಿಗೆ ಸಬಾಲ್ಟ್ರನ್ ಸ್ಟಡೀಸ್ ಕೂಡ ಈ ಬಗೆಯ ಅಪಾಯಕಾರಿ ಊಹೆಗಳನ್ನು ಮೀರಿ ಬಂದಿಲ್ಲ. ಇಂತಹ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕರಿಗೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಕೇತ ಮತ್ತು ರೂಪಕಗಳು ಮೂಢನಂಬಿಕೆಗಳ ವಿಶ್ವದಿಂದ ಎದ್ದು ಬರುವ ಸಂಗತಿಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ದೇಶೀಯ ಗತಕಾಲದ ಬಗ್ಗೆ ಈ ಭಯವೇ ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿ, ಆಧುನಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕತೆಯ ಅಧಿಕಾರ ಜಯವನ್ನು ತಮ್ಮ ಗರ್ಭದಲ್ಲೇ ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಪಶ್ಚಿಮದೊಡನೆ ಈ ರೀತಿಯ ಮುಖಾಮುಖಿಯಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ

ಯೋತ್ತರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಹೊಸ ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳು ಸಿಕ್ಕಿ ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ವಿಪರ್ಯಾಸವಿದು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿಗಳು ಮತ್ತು ವಸಾಹತುಶಾಹಿಗೆ ಒಳಪಟ್ಟವರ ನಡುವೆ ಇರುವ ವಿರೋಧವನ್ನು ಬಹುಶಃ ಪರಿಹರಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ, ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿಯೂ ಆಧುನಿಕತೆ ಮತ್ತು ವಸಾಹತುಶಾಹಿಗೆ ಪೂರ್ವದ ಪಾರಂಪರಿಕ ಗತಕಾಲದ ನಡುವೆ ಇರುವ ವೈರುಧ್ಯವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕ ಸಿಂದ್ಧಾಂತದ ಧರ್ಮನಿರಪೇಕ್ಷೆಯ ತತ್ವವು ಆಧುನಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನೇಕ ಜಾಲಗಳಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿ ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಭಾರತ ಮತ್ತು ಪಶ್ಚಿಮದೊಡನೆ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಸಾಗುತ್ತಿರುವ ಮುಖಾಮುಖಿಯನ್ನು ದ್ವಿಮುಖ ವಿರೋಧದ ಸಂಕುಚಿತಗೊಳುವಿಕೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ಪ್ರಾಚ್ಯವಾದಿಗಳ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಬದಲಾಯಿಸುವ ಹೊಸ ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳು ತಮ್ಮ ಚೌಕಟ್ಟಿನಿಂದಾದರೂ ಗತಕಾಲದ ಬಗ್ಗೆ ಏಕರೂಪ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸುತ್ತಿವೆ.

ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಭಾರತದಂತಹ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯೋತ್ತರ ಮತ್ತು ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ಸಮಾಜಗಳ ಸೆಣಸಾಟ ಎಂದು ಯಾವ ಘಟ್ಟವನ್ನು ಕರೆಯುತ್ತೇನೋ ಆ ಬಗೆಗೆ ಕೆಲವು ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸಲಿದ್ದೇನೆ. ನನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಈ ಹಂತವು ಆಧುನಿಕತೆಯ ಜಾಲಗಳಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಲ್ಲದೆ ಬಹಳ ಹಿಂದಿನ ಗತಕಾಲದ ದೇಶೀಯ ನಂಬಿಕೆ ಮತ್ತು ಚಿಂತನಾ ಪದ್ಧತಿಗಳನ್ನು ಗುಮಾನಿ ಇಲ್ಲದೆ ಹೊರಗೆಡಹುತ್ತದೆ. ನಾನು ಇದನ್ನು ಬೌದ್ಧಿಕವಾಗಿ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಬಹಳ ಮಹತ್ವದ್ದೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತೇನೆ. ಇದು ಮುಖಾಮುಖಿ ಘಟ್ಟ. ಇದರ ಪ್ರವರ್ತಕರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರಾದ ಆಶೀಶ್ ನಂದಿ ವರ್ಣಿಸುವಂತೆ "ಸಿದ್ಧಹೋರಾಟ ಮಾದರಿಗಳ ವಿರುದ್ಧದ ಹೋರಾಟ"ದ ಘಟ್ಟ. ಇತ್ತೀಚಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಆಶೀಶ್ ನಂದಿಯಂತೆ ಆಧುನಿಕತೆಯನ್ನು ದೃಢವಾಗಿ ಪ್ರಶ್ನಿಸುವವರು ಬಹಳ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಆಶೀಶ್ ನಂದಿಯವರಿಂದ ಆಧುನಿಕತೆಯ ಸಂಪೂರ್ಣ ತ್ಯಾಜ್ಯವು ಇನ್ನೂ ಆಧುನಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿಯೇ ಇದೆ. ಅದು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಗತಕಾಲದ ಬಗ್ಗೆ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಿರ್ಭೀತಿ ಮತ್ತು ಸೃಜನಶೀಲ ತನಿಖೆಯ ಜೊತೆ ಒಡಗೂಡಿಲ್ಲ. ನಂದಿಯವರಿಗೆ ಭಾರತೀಯ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಗತಕಾಲವನ್ನು ಒಂದು ಏಕರೂಪ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಿಕೆಯ ದರ್ಶನದಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸಲು ಇನ್ನೂ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಅದರಿಂದಾಗಿ, ಅವರ ಆಧುನಿಕತೆಯನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸುವ ಸಲಕರಣೆಗಳೆಲ್ಲವೂ ಆಧುನಿಕ ನೆಲೆಯಿಂದಲೇ ರೂಪುಗೊಂಡಿವೆ. ಅವರ ಪರಿಭಾಷೆ ಯಾವ ದೇಶೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಿಗಾಗಿ ಹೋರಾಡುತ್ತಿದೆಯೋ ಅವುಗಳಿಂದ ರೂಪಿತವಾಗಿಲ್ಲ.

ಕನ್ನಡಸಾಹಿತ್ಯ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಈ ವಾದವನ್ನು ಅನ್ವಯಿಸಿ ನೋಡಬಹುದು. ಪಶ್ಚಿಮದೊಂದಿಗೆ ನಮ್ಮ ಅನೇಕ ಬೌದ್ಧಿಕ ಮುಖಾಮುಖಿಗಳಿಗಿಂತ ಬಹಳ ದೂರ ಹೋಗುವ ನಮ್ಮ ಸೃಜನಶೀಲ ಬರವಣಿಗೆಗಳು ಪಶ್ಚಿಮದ ಜೊತೆಗೆ ಮಾಡುವ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ ಮುಖಾಮುಖಿ

ಯನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತೇನೆ. ಇತ್ತೀಚಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದ ಸೃಜನಶೀಲ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ನೋಡಿದಾಗ ಅವು ಅಮಾನವೀಯ ಗತಕಾಲವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ ಆಧುನಿಕ ಮಾದರಿಗಳಾಗಿವೆ. ಅವು ಅಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಆಧುನಿಕತೆಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಬಹುಪಾಲು ಅದನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ, ಆಧುನಿಕತೆಯನ್ನು ತೀಕ್ಷ್ಣವಾಗಿಯೇ ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ ಕೆಲವು ಕೃತಿಗಳು ಗತಕಾಲದ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದು ಮಟ್ಟದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಇದೊಂದು ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾದ ವಿಪರ್ಯಾಸ.

ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳು ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯೋತ್ತರ ಜಾಲದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಸಿಕ್ಕಿಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಕನ್ನಡದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಡಿಗರ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ, ಅವರು ಪ್ರಾಚ್ಯಮಾದರಿಯ ದಾಳಿಯನ್ನು ಎದುರಿಸಲು ತಮ್ಮ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಎಥೋಸ್‌ಗೆ ಮರಳಿ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಆಧುನಿಕತೆಯ ದಮನಕಾರೀ ಕ್ರಮಗಳಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಗತಕಾಲದಿಂದ ರೂಪಕಗಳನ್ನು ತೆಗೆಯುವುದರ ಮೂಲಕ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ, ತನ್ನ ಸಮೃದ್ಧ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಗತಕಾಲದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವೂ ಸರಿಯಾಗಿದೆ ಎಂದು ನಂಬುವಷ್ಟು ಅಡಿಗರ ಮನಸ್ಸು ಸರಳವಾಗಿಲ್ಲ. ವರ್ತಮಾನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿರುವ ಅಡಿಗರಂಥವರಿಗೆ ಭೂತಕಾಲವೂ ಕೂಡ ಮುಜುಗರವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಈ ಸಂದಿಗ್ಧವನ್ನು ಅವರು ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಎದುರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಈ ಅಂಶ "ಬತ್ತಲಾರದ ಗಂಗೆ" ಕವಿತೆಯನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಅರಿವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಒಂದು ಕಡೆ ಎಂದೂ ಒಣಗಿಹೋಗದ ಒಂದು ಮಹಾನ್ ಮೂಲ; ಅದರ ಸಂಪತ್ತು ಅಕ್ಷಯ. ಆದರೆ ಅದೇ ಗಂಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕುವ ಮೂಲವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಅಕ್ಷಯ ಮತ್ತು ನಿರಂತರ ಆಗಿರುತ್ತದೆಯೋ ಅದು ಸ್ಥಗಿತವಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಅದರಿಂದ ಯಾವ ಹೊಸತೂ ಹೊರಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು ಒಂದು ವರ ಮತ್ತು ಶಾಪ. ಒಂದು ವಿಪರ್ಯಾಸ. ಅಡಿಗರಂತಹವರಿಗೆ ತಮ್ಮ ಆಧುನಿಕತೆ ವಿರೋಧೀ ಧೋರಣೆಯು ಒಂದು ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ತಾವೇ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಒಪ್ಪದಿರುವ ಭೂತದ ಕಡೆಗೆ ಬಲವಂತಾಗಿ ಎಳೆದು, ಅದರಲ್ಲೇ ವಿಮೋಚನೆಯ ದಾರಿ ಹುಡುಕುವ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡಿತು. ಇದು ಸನ್ನಿವೇಶ ಒದಗಿಸುವ ಒತ್ತಡ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅಡಿಗರ ಸಂಪ್ರದಾಯಸ್ಥ ಮನಸ್ಸನ್ನು ನಾವು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಇದೇ ವಿಪರ್ಯಾಸಾತ್ಮಕ ಕಟ್ಟು. ಇದನ್ನು ತಳ್ಳಿಹಾಕಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಅಥವಾ ಇದರಿಂದ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕತೆ ಬೆಳೆಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ, ಲಂಕೇಶ ಮತ್ತು ತೇಜಸ್ವಿಯಂತಹ ನವ್ಯ ಬರೆಹಗಾರರು ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ದಮನಕಾರೀ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಇಡಿಯಾಗಿ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿ ಆಧುನಿಕತೆಯನ್ನು ಮುಕ್ತಿಯ ಸಾಧನವೆಂದು

ಮನಗಾಣುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಜಾತೀಯತೆಯನ್ನು ಮುಖ್ಯ ಅಂಶವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿ ಅದರ ವಿರುದ್ಧ ಚಲಿಸಿ ಆಧುನಿಕತೆಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿ ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕತೆಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ದ್ವಿಮುಖ ವೈರುಧ್ಯವು ಇಂದಿನ ಭಾರತೀಯ ಲೇಖಕರಿಗೆ ದೊಡ್ಡ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿದೆ.

ಇದರ ಮತ್ತೊಂದು ವಿನ್ಯಾಸವೆಂದರೆ- ಇಂಗ್ಲೀಶಿನಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಲೇಖನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧ ಪಟ್ಟಂತೆ ಸಲ್ಮಾನ್ ರಶ್ದಿ ಮತ್ತು ಅರುಂಧತಿರಾಯ್ ಪಶ್ಚಿಮಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಬರೆಯುತ್ತಿರುವುದು. ಆದರೆ, ಅವರಿಗೆ ಬೇಕಾಗಿರುವುದು ದೇಶೀ ವಿಷಯಗಳೇ. ಅವರು ತಮ್ಮ ಇಂಗ್ಲೀಶಿಗೆ ಲೇಪನ ಕೊಡುವುದು ತಮ್ಮ ದೇಶೀ ಭಾಷೆಗಳಾದ ಹಿಂದಿ ಮತ್ತು ಮಲೆಯಾಳಂಗಳಿಂದಲೇ. ಅವರು ಪಶ್ಚಿಮದೊಂದಿಗೆ ಮಾತನಾಡುವುದು ಎಥ್ನಿಕ್ ವಿಚಾರಗಳ ಬಗ್ಗೆಯೇ. ಹಿಂದಿ ಮತ್ತು ಮಲೆಯಾಳಂಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಇಂಗ್ಲೀಶಿನ ಜೊತೆ ರಶ್ದಿ ಮತ್ತು ಅರುಂಧತಿರಾಯ್ ಪ್ರಜ್ಞಾ ಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಬೆರಸುವುದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ, ತೃತೀಯ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಆಗುತ್ತಿರುವ ಸೃಜನಶೀಲ ಬರವಣಿಗೆಯು ಯಾವ ರೀತಿಯ ಸಿಲುಕುಗಳೊಡನೆ ಸೆಣೆಸಬೇಕಾಗಿದೆ ಎಂಬ ಅರಿವು ಮೂಡುತ್ತದೆ.

ಆದ್ದರಿಂದಲೇ, ನನ್ನ ಪ್ರಕಾರ ಪ್ರಗತಿ, ಬೆಳವಣಿಗೆ, ಆಧುನಿಕತೆ, ಸಂಪ್ರದಾಯ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ತರಹದ ಲೇಖಕರು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುವ ಮುಕ್ತಧೋರಣೆ ಮತ್ತು ಸಮಾನ ಅನುಮಾನಗಳು, ಲೇಖಕರಿಗೆ ಗತಕಾಲ ಮತ್ತು ವರ್ತಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿ ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳದೆ ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡಲು ಸಹಾಯಕವಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ವಿಷಯ ನಮ್ಮ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಯೋತ್ತರ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರಿಗೆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಗತಕಾಲ ಅಥವ ಮಿಥಕ, ಮತ್ತಿತರ ಮೌಖಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸುವುದೆಂದರೆ, ಕಗ್ಗತ್ತಲಿನ ಕರಾಳ ಪೈಶಾಚಿಕ ಮತ್ತು ಅಮಾನವೀಯ ಜೀವನ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಪುನರ್ ಸೃಷ್ಟಿಸುವುದಾಗಿದೆ. ಈ ನಂಬಿಕೆಯ ಬಲವಾದ ನಿರೂಪಣೆಯು ಹೋಮಿ ಬಾಬಾರವರ "Representations and the colonial text" ಎಂಬ ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಅವರು ಬಿರುಸಿನಿಂದ ಸೂಚಿಸುವುದು ಹೀಗೆ: ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಕಥಾನಕಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ನಾವು ಕರಾಳತನದಿಂದ ಭೂತಕ್ಕೆ ಹಿಂದಿರುಗುವುದರಿಂದ ಕಾಪಾಡಬೇಕು. ಒಂದು ಕೃತಿಯು ಕರಾಳಭೂತವನ್ನು ಪ್ರತಿಮಾ ರೂಪಕವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ತರಬಾರದು. ಈ ವಾದವನ್ನು ದೇವನೂರ ಮಹಾದೇವರವರ "ಕುಸುಮ ಬಾಲೆ" ಯಂತಹ ಪಠ್ಯಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸಿದರೆ ಅದು, ಹೋಮಿ ಬಾಬಾ ಹುದುಗಿಡಲು ಬಯಸುವ ಗತಕಾಲದ ಭೀಕರ ಮತ್ತು ಅಂಶಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಪಿಶ್ವವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಪಾಯಕಾರಿ ಕೃತಿಯಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ. ನಾನು ಇಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸುತ್ತಿರುವುದು Post- Structuralist theory ಗಳ ಮಿತಿಗಳನ್ನು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ, ಇತ್ತೀಚಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕತೆ ಮತ್ತು ಸಂಪ್ರದಾಯದ

ವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ, ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಗತಕಾಲಗಳೆರಡರ ದ್ವಿಮುಖ ಬಂಧನದಿಂದ ಮುಕ್ತವಾದ ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಕೆಲವರಿಂದ ಆಗುತ್ತಿವೆ. ಕನ್ನಡದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ್‌ರವರ "ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಥನ"ವು ಅತ್ಯುತ್ತಮ ನಿದರ್ಶನ. ಇಲ್ಲಿ ಅವರ ಕೆಲವು ಇತರ ಕೃತಿಗಳಾದ "Beyond the essentialist and Constructionist paradigms- notes on Indian pluralism", " The story of three Battles" ಮತ್ತು ಇತ್ತೀಚಿನ "The metaphysics of the caste system and its transgraession"ಗಳ ಕಡೆ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಡಿ.ಆರ್. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಸೀಮಿತ ನುಡಿಗಟ್ಟನ್ನಾಗಲೀ ಅಥವಾ ತತ್ವವನ್ನಾಗಲೀ ಬಳಸದೆ, ಬಹುಮುಖೀ ಕಥನಕ್ರಮದ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಹುತ್ವದ ಮಹತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ನಿರಂತರವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಪರಿಭಾಷೆ ಬೇಕಾಗುತ್ತವೆ. ಇದು ಬರೀ ಬೌದ್ಧಿಕ ಅಥವಾ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಕಟ್ಟುವಿಕೆಯಲ್ಲ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ನಾವು ನಮ್ಮನ್ನು ಭೀಕರ ದೇಶೀಯ ಪದ್ಧತಿಗಳಿಂದ ಮತ್ತು ದಮನಕಾರಿ ಆಧುನಿಕ ಕಟ್ಟುಗಳಿಂದ ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ನೈತಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಮಾದರಿಯಾಗಿದೆ. ಇದು ನಮ್ಮನ್ನು ಗತಕಾಲದ ಅಥವಾ ವರ್ತಮಾನದ ಯಾವುದೇ ರಮ್ಯವಾದುದರ ಜೊತೆ ಸಿಕ್ಕಿ ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುವ ಭಯವಿಲ್ಲದೆ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಧೈರ್ಯ ನೀಡುತ್ತದೆ. ಈ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಡಿ.ಆರ್. ಅವರ ಪರಿಶ್ರಮಗಳು ಪ್ರಾಚ್ಯಮಾದರಿ ಅಥವಾ ಆಧುನಿಕ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ನೆಲೆಗಳಿಂದ ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಹೋರಾಡುತ್ತಿರುವ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯೋತ್ತರ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗೆ ಮಹತ್ವಪೂರ್ಣ ಸೂಚನೆಯಾಗಿವೆ. ಪಾಲೋ ಫ್ರೈ Culture of Silence ಮತ್ತು Consientization ಗಳ ಬಗ್ಗೆ "pedgogy of the Capitals opprossed" ಎಂಬ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತನಾಡುತ್ತ, ಶೋಷಿತರಿಗೆ ತಮ್ಮ ಅಮಾನುಷ ಸ್ಥಿತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಅರಿವು ಮೂಡಿಸಲು ಒಂದು ಅಧ್ಯಾಪನ ಕ್ರಮವನ್ನು ರೂಪಿಸಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಅದು ಪ್ರಾಪಂಚಿಕ ಸತ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದು ಪ್ರಜ್ಞಾಸ್ಫೋಟವಾಗಿದೆ. ಇಂದು ಭಾರತದಂತಹ ದೇಶಗಳಿಗೆ "Conscientization" ಎಂಬುದು, ಶೋಷಿತರು ಲೋಕಶೋಷಣೆಯ ಸತ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಅರಿವು ಮೂಡಿಸುವುದಷ್ಟೇ ಆಗಬಾರದು. ಅದರ ಬದಲು ತಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನಿಂದನೆಯನ್ನೂ, "ಧ್ವನಿ" ಅಡಗಿಸುವಿಕೆಯನ್ನೂ, ಹೋರಾಡುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಧಾನಗಳನ್ನೂ ಪುನರುಜ್ಜೀವಗೊಳಿಸುವ ಅರ್ಥವನ್ನೂ ಪಡೆಯುವಂತಹ ಸಾಧನವಾಗಬೇಕು. ಜಾಗತೀಕರಣವು ಶೋಷಿತರ ಮೌನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅಗಾಧವಾಗಿ ಹೆಚ್ಚಿಸುತ್ತದೆ. ಶೋಷಿತರು ಇನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಹೂಳುವ ಜಾಗಗಳಿಗೆ ಮೇಲಕ್ಕೆತ್ತಿಕೊಳ್ಳಲಾರದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬೀಳಿಸುವ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಬಳಸುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಶೋಷಿತರು ಸುಲಭವಾಗಿ ಹೋರಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಎಂಬುದೇನಾದರೂ ಇದ್ದರೆ, ಅದು ಗತಕಾಲ ಅಥವಾ ವರ್ತಮಾನದ ಎಲ್ಲ ರೀತಿಯ ಸಂಕುಚಿತತೆಗಳನ್ನು ವಿರೋಧಿ

ಸುವ ಪ್ರಜ್ಞಾಮಾದರಿಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದರಲ್ಲಿದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಸಂವಾದ ವಿಧಾನಗಳಿಂದಲೇ ನಾವು ಅತ್ಯಮೂಲ್ಯವಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರೂಪಕಗಳನ್ನು, ಗತಕಾಲದ ವಿಚ್ಛಿದ್ರಕಾರೀ ಜೀವನ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಪುನಃ ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಭಯವಿಲ್ಲದೆ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಹೊರತೆಗೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ: ಭೂತಕಾಲದ ಜೀವನ ಕ್ರಮಗಳ ಪುನಃ ಸ್ಥಾಪನೆಗೂ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕವಾದ ದೇಶೀ ಬಿಡುಗಡೆಯ ಪರ್ಯಾಯ ಮಾದರಿಗಳಿಗೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಉಂಟು. ಹಳೆಯ ಬದುಕಿನಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಪುರಾತನ ವಿಮೋಚನಾ ಮಾದರಿಗಳಿಗೂ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಸೃಜನಶೀಲವಾಗಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡು, ದೇಶಿಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಿಮೀಮಾಂಸೆ ಆಗಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಇಂದಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚಿಂತಕರಿಗೆ ನಿಜವಾದ ಸವಾಲುಗಳಿವೆ.

●

ಎರವರ ಕುಮೇರು ಕೃಷಿ

● ಎನ್.ಪಿ.ಶಂಕರನಾರಾಯಣರಾವ್

ಚತ್ತೆ ವಂಡ ಪಾಟ್

ಕಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ನೆಲೆಸಿದ್ದ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನವು ಕುಮೇರು ಕೃಷಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತಿದ್ದುವು. ಇದು ಸರಿಸುಮಾರು ಪ್ರಪಂಚದ ಎಲ್ಲೆಡೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡು ಬಂದಿರುವ ಸಂಗತಿ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಅರಣ್ಯ ಕಾಯ್ದೆಗಳು ಜಾರಿಯಾಗಿ, ಕುಮೇರು ಕೃಷಿ ಪ್ರತಿಬಂಧಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿತು. ಕಾಯ್ದೆ ಬಿಗಿಯಾಗಿ ಜಾರಿಯಾಗಲು ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ಮೇಲೆ ಅದು ನಿಂತೇ ಹೋಗಿದೆ. ಕೊಡಗಿನ ವೀರರಾಜಪೇಟೆ ತಾಲ್ಲೂಕು ಅಸುಪಾಸಿನ ವೈನಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಹರಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಪಂಜಿರಿ ಎರವರು, ಕುಮೇರು ಕೃಷಿ ಹಾಗೂ ಸಣ್ಣಪುಟ್ಟ ಬೇಟೆಗಳನ್ನೇ ಜೀವನಾಧಾರವಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಉಳಿದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಗೆಡ್ಡೆಗೆಣಸು ಹಾಗೂ ಇತರ ಅರಣ್ಯ ಉತ್ಪನ್ನಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸುವ ಕೆಲಸವನ್ನೂ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಈಗ ಅರಣ್ಯಗಳಿಂದ ಹೊರದೂಡಲ್ಪಟ್ಟು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಕೃಷಿ ಕಾರ್ಮಿಕರಾಗಿ ಜೀವನ ಸಾಗಿಸುತ್ತಿರುವ ಈ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ, ತಿಥಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹಾಡುವ ಒಂದು ದೀರ್ಘವಾದ ಹಾಡಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ತಾವು ಕುಮೇರು ಕೃಷಿಯನ್ನು ಕೈಗೊಳ್ಳಲು ಕಾರಣವಾದ ಒಂದು ಘಟನೆಯ ಐತಿಹ್ಯವೂ ಕೃಷಿಯ ಕೆಲವು ವಿವರಗಳೂ ಇವೆ. ತಿಥಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹಾಡಬೇಕಾದ ವಿಶೇಷ ಹಾಡುಗಳು ಕೊಡವರು, ಪಂಜಿರೆ ಎರವರು ಮತ್ತು ಪಣಿ ಎರವರಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅವನ್ನು 'ಚತ್ತೆ ವಂಡ ಪಾಟ್' ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಕಾಲಚಿತ್ರನ ಕಥೆ

ಹಾಡಿನ ಪ್ರಮುಖ ಭಾಗವು ಆರ್ಯ, ಬಾಣ್ಯ ಎಂಬ ವೀರಪುರುಷರನ್ನು ಕುರಿತುದು. ಅವರು ಬಹಳಷ್ಟು ರಾಜ್ಯಗಳನ್ನು ಗೆದ್ದು ಜನರಿಗೆ ಬೇಸಾಯದ ಭೂಮಿ, ಉಳುಮೆ ಎತ್ತು, ಬಿತ್ತಲು ಬತ್ತ ಮತ್ತು ಹಣಗಳನ್ನು ಹಂಚುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಮಾವೇಶ ನಡೆಸುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲಿ "ನೂತೆಟ್ಟು ಕುಲಾಮು, ಪಡಿಗೆಟ್ಟು, ಜಾದಿಕ್ಕು ಓಡಿ ಕೂಡುಟ್ಟು. ಕುಂಜು ಕಂಡಮು, ಕರೈಯು, ವಿತ್ತುನೆಲ್ಲು,

ಪೊನ್ನುಪಣಾಮು, ಕಾಲಿಕಡೇಚ್ಚುಮು ಕೊಡ್ತುಳಾರು" (ನೂರೆಂಟು ಕುಲಗಳು, ಹದಿನೆಂಟು ಜಾತಿಗಳು 'ದನಕರು, ಬಿತ್ತುಬತ್ತ ಹೊನ್ನು ಹಣ ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ' ಎಂದು ಓಡಿ ಬಂದು ಕೂಡಿದವು.) ಎಂದು ಹಾಡು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ.

ಆದರೆ ಆಗ ಕಾಲಚಿತ್ರ ಬಲಾಮಗ ಮೈಮರೆತು ನಿದ್ರೆಮಾಡಿದ್ದ. ಭೂಮಿ ವಿತರಣೆಯನ್ನು ಕಂಡು ಅವರ ಹೆಂಡತಿ 'ಕುರೆ ಚುಂಡಲಿ' ಓಡಿ ಬಂದು ಗಂಡನನ್ನು ಎಚ್ಚರಿಸಿ, "ಹೋಗು ನಮಗೂ ಒಂದು ಪಾಲು ಕೇಳು" ಎಂದು ಹೇಳಿದಳು. ಕಾಲಚಿತ್ರ ಧಿಗ್ಗನೆ ಎದ್ದು ತಾನು ಇದ್ದ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಅಂದರೆ ಬೆತ್ತಲೆಯಾಗಿಯೇ ಜನಸಭೆಗೆ ಓಡಿ ಬಂದ. ತನಗೂ ಒಂದು ಪಾಲು ನೀಡಲು ಕೋರಿದ. ಇವನ ವೇಷ ಕಂಡು ರೇಗಿದ್ದ ಆರ್ಯೆ, ಬಾಣ್ಯೆ "ಹೊರಡು ಹೊರಡು, ಹೂಂ ತೊಲಗು" ಎಂದು ಗದರಿದರು. (ಆರ್ಯೆ, ಬಾಣ್ಯೆರನ್ನು ಈ ಕಥಾನಕದಲ್ಲಿ 'ತಂಬಿರಮೂರು' ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ನಾವು ತಂಬಿರರು ಎಂದು ಕರೆಯೋಣ.) ತಂಬಿರರ ಮಾತು ತಿರಸ್ಕಾರ ಕಂಡು ಕಾಲಚಿತ್ರ ರೋಷಾವೇಶದಿಂದ ಆ ಜಾಗದಿಂದ ಹೊರಟ.

ಕಥೆಯು "ಕಾಲಚಿತ್ರ ಬಲಾಮಗನು ಐಯೆಯಾರಿಕ್ಕ ಪಡಮೊಂಡೆ, ಮುವ್ವಾಯಿರಿ ಮುಗಾಪಡೆವೊಂಡೆ ಕಾಲೆನರ ಮನೆಕ್ಕು, ಕಾಲೆಗುರುಮನೆಕ್ಕು ನಾಡುಬುಳ್ಳೆಂಜು ಏವಾಗೆ ಬಲ್ಚಿ ಬಂದ. ಕಾಲೆಮಣಿ ತಂಡು ಕಾಮೆಂಜ ಕದಿರ್‌ಬಿಲ್ಲು, ಬೀಮೆಂಜ ಬಿದಿರ್ ಬಿಲ್ಲು ಕಾಲೆಮಣಿ ಕಂಡಲಿ ಚಂದ್ರೆಂಜ ಇಡಾಗಣ್ಣುಕು, ಚೂರ್‍ಯೆಂಜ ಬಲಾಗಣ್ಣುಕು ಎಯ್ದಿಬು ಎಯ್ಬೀರ್‍ಯ ಕಂಡಯ್" ಎಂದು ಕಾಲಚಿತ್ರನ ಸಾಹಸಕಾರ್ಯವನ್ನು ಬಣ್ಣಿಸಿದೆ. ಕಾಲಚಿತ್ರ ಬಲಾಮಗ ಐದು ಸಾವಿರದ, ಮೂರು ಸಾವಿರದ ಭಟರ ಪಡೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಕಾಲನ ಅರಮನೆಗೆ ಗುರುಮನೆಗೆ ಹೋಗಿ, ಏಳು ಆನೆಗಳ ಶಕ್ತಿ ಪಡೆದು ಬಂದ. ಕಾಲೆಮಣಿ ತಂಡು ಎಂಬ ಬಿಲ್ಲಿಗೆ ಬಾಣಗಳನ್ನು ಹೂಡಿ, ಚಂದ್ರನ ಎಡಗಣ್ಣಿಗೂ, ಸೂರ್ಯನ ಬಲಗಣ್ಣಿಗೂ ಗುರಿಕಟ್ಟಿ ನಿಲ್ಲಿಸಿದ.

ಎಲ್ಲ ಸ್ತಬ್ಧವಾಯಿತು. ರಾತ್ರಿ ರಾತ್ರಿಯಾಗಲಿಲ್ಲ, ಹಗಲು ಹಗಲಾಗಲಿಲ್ಲ. ಬೆಳಕು ಹರಿಯಲಿಲ್ಲ, ಕತ್ತಲಾಗಲಿಲ್ಲ. ಪಕ್ಷಿಗಳು ಎಚ್ಚರಗೊಳಲಿಲ್ಲ, ಚಿಲಿಪಿಲಿಗುಟ್ಟಲಿಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯರು, ಪ್ರಾಣಿಗಳು, ಹಕ್ಕಿಪಕ್ಷಿಗಳು, ಯಾವುವೂ ಮೇಯಲು ಹೋಗಲಿಲ್ಲ, ಮೈ ಬಲಗೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲ. ಇದೇನಿದು ಎಂದು ತಂಬಿರರು ಕಳವಳಗೊಂಡರು. ಆರ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಚೆಂಬೋಲೆ, ಬಾಣ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಪಟ್ಬೋಲೆ ಎಂಬ ಕಣಿ ಹೇಳುವ ಪುಸ್ತಕಗಳಿದ್ದುವು. ಅವನ್ನು ಬಿಚ್ಚಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಿದರು. ಯಾರು ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಎಂದು ತಿಳಿದು ಬರಲಿಲ್ಲ. ಯಾರನ್ನು ಕೇಳೋಣ ಎಂದು ಅವರು ಚಿಂತೆಯಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿದರು.

ಅವರು ಮಣಿಮಲೆ ಮುತ್ತಜ್ಜಿ ಎಂಬ ಕಣಿಗಾರ್ತಿಯನ್ನು ಅರಸಿಕೊಂಡು ಬಯಲು ಬೆಟ್ಟ, ಸೀಮೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಲೆದರು. ಅವಳನ್ನು ಕಾಣದೆ ದಕ್ಷಿಣದ ತುತ್ತತುದಿಗೆ ಹೋಗಿ ಅವಳ ಹೆಸರು ಹಿಡಿದು ಕರೆದರು. ಅವಳು ಎಮ್ಮೆಯಾಗಿ ಕೆಸರು ಹೊಂಡವೊಂದರಲ್ಲಿ ಬತ್ತಲೆ

ಬಿದ್ದು ಹೊರಳುತ್ತಿದ್ದಳು. ಇವರ ಕರೆ ಕೇಳಿ ಅವಳು "ತಂಬಿರರೇ ಮಾನ ಮುಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳದೆ ಹೇಗೆ ಬರಲಿ?" ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದಳು. ಆಗ ಅರ್ಯ ತನ್ನ ಸೊಂಟಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದ್ದ ತುಂಡು ಪಂಚೆಯನ್ನು, ಬಾಣ್ಯ ತಲೆಗೆ ಸುತ್ತಿದ್ದ ಬಿಳಿ ಬಟ್ಟೆಯನ್ನು ಅವಳತ್ತ ಎಸೆದರು. ಅವಳು ಹೊಂಡದಿಂದ ಹೊರಬಿದ್ದು ಸ್ನಾನ ಮಾಡಿ ಬಂದು ಶಾಸ್ತ್ರ ನೋಡಿದಳು. ಆದರೂ ತಿಳಿದು ಬರಲಿಲ್ಲ. ಆಗ ಅವಳು "ಬಟ್ಟ ಮುರಾಮಾಣಿ ಮೂಲ್ಯೆ ಮೂರಾಮಾಣಿ ಕಾಳಿಕರುಂಬಾಡ ಮಾಣು" ಎಂದು ದುಂಡುಮೊರ, ಮೂಲೆಮೊರ ಮತ್ತು ಸಗಣಿಗಳನ್ನು ಕೇಳಿದಳು. ಮೂಲೆಮೊರಕ್ಕೆ ಮುನ್ನೂರು ಹೊನ್ನು, ದುಂಡು ಮೊರಕ್ಕೆ ಇನ್ನೂರು ಹೊನ್ನು ಕಾಣಿಕೆ ಪಡೆದಳು. ಪೂರ್ವ ಪಶ್ಚಿಮಗಳಿಗೆ ತಿರುಗಿ ಕುಳಿಯ ದೈವವನ್ನು ಬೇಡಿಕೊಂಡು ಕಣಿ ಹೇಳಿದಳು. ತಂಬಿರರು ಕಾಲಚಿತ್ರನನ್ನು ಗದರಿಸಿ ಅಟ್ಟಿದ ನಂತರ ನಡೆದುದನ್ನೆಲ್ಲಾ ನಡೆದಿರುವಂತೆ ತಿಳಿಸಿದಳು.

ತಂಬಿರರು ಯೋಚಿಸಿ ಇನ್ನೊಮ್ಮೆ ಸಭೆ ಕೂಡಿಸಿದರು. ಅಲ್ಲಿ "ಕಾಲಚಿತ್ರ ಬಲಾಮಗನೇ, ಹೊಲಗದ್ದೆಗಳು, ಬಿತ್ತನೆ ನೆಲ್ಲು, ಉಳುಮೆಯ ದನ, ಹಣ ಎಲ್ಲವೂ ಹಂಚಿ ಮುಗಿದಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಿನಗೆ ಸಾಮೆ,ನವಣೆ, ರಾಗಿ, ಹರಳು ಮತ್ತು ತೊಗರಿ ಬಿತ್ತನೆ ಬೀಜಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತೇವೆ. ಇವನ್ನು ನೀನು "ಅರೆಂಗೆಲವು ಬೆಟ್ನ ಪಿಲ್ಯೆತೆಕು ನೀಯೆ ಬಿತ್ತಿಟ್ಕೋ" (ಅರ್ಧ ಅಂಗುಲ ಕೆತ್ತಿದ ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಬಿತ್ತಿಕೋ) ಎಂದು ಹೇಳಿದರು. ಅವನಿಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿಗತವಾಗಿ ಒಂದು "ಚಾಪ ಪರೆಂಜೊರು" ವರವನ್ನಿತ್ತರು. ಇಲ್ಲಿ 'ಚಾಪ' ಎಂದರೆ ಶಾಪ, ಅನುಗ್ರಹ ಎಂಬ ಎರಡು ಅರ್ಥಗಳೂ ಸಂದರ್ಭಾನುಸಾರವಾಗಿ ಬರುತ್ತವೆ. ಕಾಲಚಿತ್ರ ಬಲಾಮಗನಿಗೆ ನೀಡಿದ ವರ ಇದು.

ಅರಿಗಾಡು ಬರಿಗಾಡು ಕಾಲ್ಯಂಗಿಲಾವ್ ಕಾಣ
ಪೆಚ್ಚತ್ತು ಪೇರ್ ಪೊನ್ನು ಕಾಲ್ಯಂಗಿಲಾವ್ ಕಾಣ
ಚತ್ತತ್ತು ಚಾವಿಲಿ ಕಾಣ ಕಾಲ್ಯಂಗಿಲಾವ್ ಕಾಣ
ನಿರ್ಯೆಂಜಾತ್ತು ನಿರೇ ಕಂಜ್ಞಾಳ ಕಾಲ್ಯಂಗಿಲಾವ್ ಕಾಣ

ಬೆಂಗಾಡು ಭೂಮಿ ಕಾಲಚಿತ್ರನಿಗೆ ಮೀಸಲು. ಹುಟ್ಟಿದಾಗ, ಸತ್ತಾಗ, ಹೆಣ್ಣು ನೆರೆದಾಗ, ಕಾಲಚಿತ್ರನಿಗೆ ಮೀಸಲು ಎಡೆ ಇರಿಸಲಿ- ಎಂದು ಇದರ ಅರ್ಥ. ಇಂದಿಗೂ ಪಂಜಿರಿ ಎರವರಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟು, ಸಾವು ನೆರೆದ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ಅಡಿಗೆಗಳನ್ನು ಒಂದು ಬಾಳೆಎಲೆಯ ಮೇಲೆ ಬಡಿಸಿ, ಕಾಲಚಿತ್ರನಿಗೆ ಅರ್ಪಿಸುವ ಪದ್ಧತಿ ಇದೆ.

ಇದು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ಕಥೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಇಂದು ಅವರ ಆಹಾರ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ನವಣೆ, ಸಾವೆ, ರಾಗಿ, ತೊಗರಿಗಳಿಗೆ ವಿಶೇಷ ಸ್ಥಾನವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಹರಳೆಣ್ಣೆಯನ್ನೇನೋ ಬಳಸುವುದುಂಟು. ಅವರ ಜಾನಪದ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ನನಗೆ ಪರಿಚಯ ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟ, ಅವರ ಕಂಜೆಲಾಡಿ (ಪುರೋಹಿತ) ದಿವಂಗತ ಶ್ರೀ ತಿರುನಾಡಕಾವ, ಕಾಡು

ಕಡಿದು ಸುಟ್ಟು ಬೇಸಾಯ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದುದಕ್ಕೆ ಈ ಪ್ರಸಂಗ ಕಾರಣ ಎಂದು ಹೇಳಿದರು. ಈಗ ಈ ಜನ ಭತ್ತದ ಗದ್ದೆಯ ಕೆಲಸದಲ್ಲಿ ನಿಷ್ಣಾತರು.

ಈ ಹಾಡಿನಲ್ಲಿ ಮುಂದೆ ಬರುವ 'ಬಣ್ಣೆಂಜ ಕಡಾವು' ಮತ್ತು ಒಳೇಪ್ಪ ಕಡಾವು' ಎಂಬ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ, ಕಾಡು ತರಿದು ಸುಟ್ಟು ಕೃಷಿ ಮಾಡಿದ ಮತ್ತು ತಮಗೆ ಅಗತ್ಯವಾದ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳನ್ನು ಕೊಂಡ ಪ್ರಸ್ತಾಪವಿದೆ.

ಹಿರಿಯನಂಜ ಎಂಬ ಕರ್ಮಿ, ಅಂದರೆ ಈ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ಪೂಜೆ, ತಿಥಿ ಮೊದಲಾದ ಸಮಾರಂಭಗಳ ಏರ್ಪಾಡು ಮಾಡುವವನು, ಅಗತ್ಯವಾದ ಏರ್ಪಾಡುಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದ; ಚಾಲೈಬಣ್ಣ ಎಂಬ ಕರ್ಮಿಯ ನೇತೃತ್ವದಲ್ಲಿ "ಒಂಜೇ ತಕ್ಕುಲು ಬಳೈಂಜಾರೋ, ರ್‍ಯಾಂಡೇ ತಕ್ಕುಲು ಬಳೈಂಜ, ಮೂಂಜೇ ತಕ್ಕುಲು ಬಳೈಂಜಾರು". ಒಂದನೆಯ ಭಾಗಕ್ಕೆ ಎರಡನೆಯದಕ್ಕೆ, ಮೂರನೆಯದಕ್ಕೆ ಜನಕೂಡಿ ಹೋದರು. ಅಲ್ಲಿ ಜನ ಸಮೂಹ ನೋಡುತ್ತಿರುವಾಗ "ಆಣೆ ನಾನಾ ಕುಲೇಮಾರು ತಕ್ಕುಲೋ ತರಿಜ್ಜಾ ಒಂಜೇ ತಕ್ಕುಲು ತರಿಜಾಕೈನಾ ರ್‍ಯಾಂಡೇ ತಕ್ಕುಲು ತರಿಜ್ಜಾ ರ್‍ಯಾಂಡೇ ತಕ್ಕುಲು ತರಿಜಾರೈನಾ ಮೂಂಜೇ ತಕ್ಕುಲು ತರಿಜ್ಜಾ" ಹೀಗೆ ಗಂಡಸರ ಗುಂಪುಗಳು ಆಯ್ದ ಭಾಗಗಳನ್ನು ತರಿದರು. ಆ ತರಿದ ಗಿಡಮರಗಳನ್ನು ಒಣಗಲು ಬಿಟ್ಟರು. ಅನಂತರ " ನಾಳು ನನ್ನೆಂಜ ನನ್ನಾಳಿಲಿ ತೀಯುಂ ಮುಗುಲುಂ ಎಡ್ತು ತೆಕ್ಕು ಬಡಾಕುಂ ತೀ ಬೆಚ್ಚಾ, ಕ್ವಾಕ್ಕು ಪಡುಂಜಾರು ತೀ ಬೆಚ್ಚ" ಒಳ್ಳೆಯ ದಿನ ನೋಡಿ ದಕ್ಷಿಣ ಉತ್ತರಗಳಲ್ಲಿ, ಪೂರ್ವ ಪಶ್ಚಿಮಗಳಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿ ಇಕ್ಕಿದರು. ಆ ತಕ್ಕುಲುಗಳು ಉರಿದು ಬೂದಿ ಬಿದ್ದಿತು. ಆಗ ಹೆಂಗಸರು ಗುಂಪುಗಳಲ್ಲಿ ಬೂದಿಯನ್ನು ತಡಕಿ ಉಳಿದಿದ್ದ ತುಂಡು ತುಕಡಗಳನ್ನು ಆಯ್ದರು. ಆಗ ಕರ್ಮಿಯು ಬೂದಿಯನ್ನು ಮಟ್ಟ ಮಾಡಿಸಿ, ಅರಿಷಿಣ ಬೆರೆಸಿದ ನೀರು ಚಿಮುಕಿಸಿದ. ತನ್ನ ಕಾಲಿಗೂ ಹನಿಸಿಕೊಂಡ. ಪೂರ್ವ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕಲ್ಲು ನೆಟ್ಟು ಪೂಜಿಸಿದ.

ಇದೇ ರೀತಿ ನೂಲೈಬಣ್ಣ ಎಂಬ ಹಿರಿಯ ಕರ್ಮಿಯ ನೇತೃತ್ವದಲ್ಲಿ, ಹತ್ತು ತಕ್ಕುಲುಗಳನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿದರು. ಹೀಗೆ ಸಿದ್ಧವಾದ ಭೂಮಿಯ ಸುತ್ತಲೂ ಗಂಡಾಳುಗಳು ಮುಳ್ಳುಬೇಲಿ ತಡೆ ಬೇಲಿಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿದರು. ಒಂದು ಶುಭದಿನವನ್ನು ಗೊತ್ತು ಪಡಿಸಿಕೊಂಡು ಎಡಗಡೆಗೆ ಕಾರೈ ಅಂದರೆ ಕಪ್ಪು ಎತ್ತನ್ನೂ ಬಲಗಡೆಗೆ ಬೆಳ್ಳೈ ಅಂದರೆ ಬಿಳಿ ಎತ್ತನ್ನೂ ಕಟ್ಟಿ, ಪೂರ್ವ ಪಶ್ಚಿಮ, ದಕ್ಷಿಣ ಉತ್ತರ ಸಾಲುಗಳನ್ನು ಹೊಡೆಸಿದರು. ಹೆಣ್ಣಾಳುಗಳು ಹತ್ತಿ ಬಿತ್ತವನ್ನು ಕೂಡಿಸಿ ಬಿತ್ತಲು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿದರು; ಗಂಡಾಳುಗಳು ಬೀಜಗಳನ್ನು ಸಾಲು ಹೊಡೆದಿದ್ದ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಸರಿಯಾದ ದೂರಗಳಲ್ಲಿ ಅದುಮಿ ಹೂಳಿದರು.

ಮೊಳಕೆಗಳು ಚಿಗುರಿದುವು. ಮೊದಲ ಮಳೆಗೆ "ಮುತ್ತು ಪಲೆ ಮುಳೇ ಕಡಾಂದಾಯ್, ಚಿನ್ನಪಲೆ ಚಿಗುರೊಡ್ಯೆಂಜಾಯ್' -ಎಂದು ಮೇಲೆದ್ದ ಹತ್ತಿಯ ಸಸಿಗಳನ್ನು ಹಾಡು ವರ್ಣಿಸುತ್ತದೆ. ಹೂವು ಅರಳಿತು, ಕಾಯಿ ಕಟ್ಟಿ, ಬಲಿತು ಕೊಯ್ಲಿಗೆ ಬಂತು. ಆಗ ಹೆಣ್ಣಾಳುಗಳು ಹತ್ತಿಯನ್ನು ಕೊಯ್ದರು. ಗಂಡಾಳುಗಳು ಗಿಡಗಳನ್ನು ಕಡಿದು ಹಾಕಿದರು.

ಹತ್ತಿಯನ್ನು ಮೂಟೆಕಟ್ಟಿ ಒಯ್ದರು. ಕಣ ಮಾಡಿದರು. ಹೆಣ್ಣಾಳು ಬೀಜ ಬಿಡಿಸಿ ಆರಿಸಿದರು. ಎತ್ತುಗಳಿಂದ ತುಳಿಸಿದರು. ಒಕ್ಕಿದರು.ಸಣ್ಣಸಣ್ಣ ವಿಂಗಡಣೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡರು. ಆಗ ಹೆಣ್ಣಾಳುಗಳು ಆ ಹತ್ತಿಯಿಂದ "ಕಾಳಾನೂಲ್ನೆನೂತಿನಾ ಕಾಳಾ ನೂಲು,ಕರಿಯಾ ನೂಲು, ಚಂಗೆ ನೂಲು, ಚರಿಕೆನೂಲು ಪವಾಳಿ ನೂಲೆ ನೂತ್ತಿನ್ನಾ" ಹೀಗೆ ನಾನಾ ಬಗೆಯ ನೂಲು ಸಿದ್ಧ ಪಡಿಸಿಕೊಂಡರು. ಈ ನೂಲನ್ನು ಏನು ಮಾಡಿದರು? ಮಾರಿ ಹಣ ಪಡೆಯುತ್ತಿದ್ದರೇ ಅಥವಾ ಅದನ್ನೇ ನಾನಾ ಸರಕುಗಳ ಬದಲಾಗಿ ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದರೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಹಾಡು ಬಿಡಿಸಿ ಹೇಳಿಲ್ಲ.

ಆದರೆ ಮುಂದಿನ ಭಾಗ 'ಬಳೇಪ್ಪ ಕಡಾವಿ'ನಲ್ಲಿ, ಒಂದು ಊರಿನ ಹಲವಾರು ವೃತ್ತಿಗಾರರ ಗಲ್ಲಿಗಳಿಗೆ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಪಾರ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಬೀದಿಗಳಿಗೆ ಇವರು ಹೋದುದರ ಪ್ರಸ್ತಾಪವಿದೆ. "ಇಂಞಿ ನಾಮು ಪೋಗನಾಮು ತಟ್ಟಂಜ ಬೀಟ್ಟಿಲೆ ಪೋಗಾ, ಪೆಣ್ಣೆನಾನ ಕುಲೇಮಾರುಕು ತಟ್ಟ ಕಡುಗಾ ಕೊಂಡಾ, ಆಣೆ ನಾನ ಕುಲೇಮಾರುಕು ತಟ್ಟ ಬಳೆಯೆ ಕೊಂಡಾ" ಎಂದು ಅಕ್ಕಸಾಲಿಯ ಮನೆಗೆ ಹೋಗಿ ಹೆಂಗಸರಿಗೆ ಬೆಳ್ಳಿಯ ಕಡಗ ಗಂಡಸರಿಗೆ ಬೆಳ್ಳಿಯ ಬಳೆ ಕೊಂಡುದನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಗಾಣಿಗನಿಂದ ಎಣ್ಣೆ ಹಿಂಡಿ, ಕಮ್ಮಾರನಿಂದ ಕುಡುಗೋಲು-ಮಚ್ಚು, ನೇಕಾರನ ಮನೆಯಿಂದ ಪಂಚೆ-ಸೀರೆ ಕೊಂಡುದಾಗಿ ಹೇಳಿದೆ. ಕೊಳಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಸ್ನಾನ ಮಾಡಿ ದೇವರ ದರ್ಶನ ಮಾಡಿ, ಪುರಿ ಪುಡಿ ತಿಂಡಿ ತಿಂದುದು ಪ್ರಸ್ತಾಪಗೊಂಡಿದೆ. ಈರುಳ್ಳಿ ಕೊಂಡುಕೊಂಡು ಮನೆಗಳತ್ತ ತಿರುಗಿದುದಾಗಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಆ ಭಾಗದ ಹಾಡು ಪಂಜಿರಿ ಎರವ ಸಮಾಜದ ನಾನಾ ಹಂತದ ಘಟಕಗಳಾದ ಕುಂಜುಮ್ಮ ಹಾಗೂ ಚೆಮ್ಮಗಳಿಗೂ ಮತ್ತು ತಮ್ಮ ದೇವರುಗಳಿಗೂ ಏಳಿಗೆ ಕೋರಿ ಮುಕ್ತಾಯಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಕುಮೇರು ಕೃಷಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಇದು ಅಷ್ಟು ಸಮರ್ಪಕವಾದಂತಹ ಚಿತ್ರಣ ಎಂದು ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಬೇರೆಯಾವುದೂ ನನ್ನ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಂದಿಲ್ಲ. ನಾನು ಸಂಪರ್ಕ ಪಡೆದ ಐದು ಗಿರಿಜನ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕರಲ್ಲಿ ಕುಮೇರು ಕೃಷಿಯು, ಐತಿಹ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪವಾಗುತ್ತದೆ. ಊರಮಲೆ ಮಲೆ ಕುಡಿಯರು ತಾವು 'ಒರ್ತೆ' ಭೂತವನ್ನು ಘಟ್ಟಗಳಿಂದ ಕರೆತಂದ ಸಂಬಂಧವಾಗಿ ಅದನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದರೆ, ಕೊಡುಗೆ ಗೌಡ್ಲು ಜನರಲ್ಲಿ ಅದು ತಾವು ಒಬ್ಬ ರಾಜನಿಂದ ಪಡೆದೆವು ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ನಾಲುಮಲೆ ಮಲೆ ಕುಡಿಯರಲ್ಲಿ ಈಗಲೂ ಕುಮೇರನ್ನು ನೆನೆದು ಹಂಬಲಿಸುವ ಜನರಿದ್ದಾರೆ. ಒಬ್ಬಾತ ಒಂದು ಮೊರ ಜೋಳವನ್ನು ತೋರಿಸಿ "ಇದು ಕುಮೇರು ಬೇಸಾಯ ಮಾಡಿ ಬೆಳೆಸಿದ್ದು" ಎಂದು ಹೆಮ್ಮೆಪಟ್ಟ. ಪಣಿ ಎರವ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಅದರ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಕೇಳಿಬರಲಿಲ್ಲ.

ಗಿರಿಜನರ ಹಾಡು, ಐತಿಹ್ಯ ಮತ್ತು ಕಥೆಗಳು, ಆಯಾ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಬೇರೆಯಾವ ಮೂಲದಿಂದಲೂ ಲಭ್ಯವಾಗದಂತಹ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಮಗೆ ಒದಗಿಸುತ್ತವೆ.

●

ರೈತರ ಆತ್ಮಹತ್ಯೆ ಯಾಕೆ ನಡೆದವು?

● ಮುಜಾಫ್ಫರ್ ಅಸ್ಸಾದಿ

ರೈತರನ್ನು ಮೂಲತಃ ನಿಷ್ಕ್ರಿಯರು, ಸಂಪ್ರದಾಯ ಬದ್ಧರು, ಮೂಢರು, ಗೋಣಿಚೀಲದೊಳಗಿರುವ ಆಲೂಗಡ್ಡೆಗಳು, ಪ್ರಗತಿಗಾಮಿಗಳು ಎಂದೆಲ್ಲಾ ಕರೆಯುವುದು ಸರ್ವೆ ಸಾಮಾನ್ಯ. ಇದರ ಒಳಾರ್ಥ ರೈತರು ಎಂದಿಗೂ ಒಂದು ವರ್ಗವಾಗಿ ಪ್ರತಿಭಟಿಸಲಾರರು, ಅಧಿಕಾರ ಅಥವಾ ಸರಕಾರಗಳನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಲಾರರು; ವಿಶಾಲವಾದ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು - ಅದು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಅಥವಾ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ರಚನೆ ಆಗಿರಲಿ - ಪ್ರಶ್ನಿಲಾರರು ಎಂಬುದಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ರೈತರು ವಿವಿಧ ರೂಪದಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹೋರಾಟಗಳ ಮಂಚೂಣಿಯಲ್ಲಿದ್ದುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಇತಿಹಾಸ ತಜ್ಞ ಇರ್ಫಾನ್ ಹಬೀಬ್ ಹೇಳುವಂತೆ, "ರೈತರು ಜಾತಿ - ಸಮುದಾಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಗುಂಪುಕೂಟದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಅತೃಪ್ತಿಯನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಳಿಸಬಹುದು"; ಈ ವಾದಕ್ಕೆ ತೀರ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಕೆಲವು ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಭಾರತದ ರೈತರ ನಿಷ್ಕ್ರಿಯತೆಗೆ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಅವರ (ಮುಖ್ಯವಾಗಿ Barrington Moore) ಪ್ರಕಾರ ಬೂರ್ಜ್ವಾ ವರ್ಗದ ಪ್ರಭಾವ, ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆ ಹಾಗೂ ಗಾಂಧಿಯ ನಾಯಕತ್ವ ರೈತರನ್ನು ಒಂದು ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿ ವರ್ಗವನ್ನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಲಿಲ್ಲ. ಈ ವಾದವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಒಪ್ಪಲೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಒಂದು ಮಾತಂತು ನಿಜ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ರೈತರು ಒಂದು ಸಮಗ್ರವರ್ಗವಾಗಿ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಮಾಡದೇ ಹೋದರು. ಇದಕ್ಕೆ ಭಾರತದ ಆಂತರಿಕ ಸಂರಚನೆಯೊಂದಿಗೆ ಮೇಲ್ಪದರವಾಗಿ ಹೇರಿದ ಅಪರಿಪೂರ್ಣ ಬೆಳವಣಿಗೆಯೂ ಕಾರಣವೆನ್ನಬಹುದು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ರೈತರ ಪ್ರತಿಭಟನಾಶಕ್ತಿಯು ಕೆಲವೇ ಸ್ಥಳಗಳಿಗೆ ಸೀಮಿತಗೊಂಡಿತ್ತು. ಅದೇರೀತಿ ರೈತರ ಪ್ರತಿಭಟನಾ ರೂಪವೂ ಕೂಡ ಏಕರೂಪಿಯಾಗಿ ಹೊರಹೊಮ್ಮಲಿಲ್ಲ. ಅದು ಕಾಲಕ್ಕೆ, ಪ್ರಾಂತ್ಯಕ್ಕೆ ಹಾಗೂ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಹೋಯಿತು. ರೈತರ ಆತ್ಮಹತ್ಯೆ ಕೂಡ ಒಂದು ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ರೂಪವೇ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನನ್ನ ಪ್ರಬಂಧವಿದ್ದರೂ ರೈತರ ಆತ್ಮಹತ್ಯೆಗೆ ಸಾಲ ಅಥವಾ ಬೆಳೆನಾಶವೆ ಕಾರಣವೆಂದು

ವಾದಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ರೈತರ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಕುರುಹುವಾದ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಭಯ ಅವರನ್ನು ಅತ್ಮಹತ್ಯೆಗೆ ಪ್ರೇರೇಪಿಸಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಗ್ರಾಮೀಣ ಪ್ರದೇಶದ ರೈತರ ಏಕೈಕ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಕುರುಹು ನಷ್ಟವಾಗುವ ಹೆದರಿಕೆ ಇರುತ್ತದೆ. ರೈತ ತನ್ನ ಸಾವಿನ ಮೂಲಕ ಆ ಕುರುಹುವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಈ ಸಾವಿನ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಭಾರತ ರಾಜ್ಯ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಒಂದು "ಸಂವಾದ" ರಾಜ್ಯವಾಗಿ ಹೊರ ಹೊಮ್ಮಿದ್ದನ್ನು ಕೂಡ ಗಣನೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

ಕಳೆದ ಕೆಲವು ತಿಂಗಳಲ್ಲಿ ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಇಪ್ಪತ್ತಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚು ರೈತರು ಆತ್ಮಹತ್ಯೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಾಗ ಅಖಿಲ ಭಾರತ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡ ಸುದ್ದಿಯಾಯಿತು. ಈ ರೈತರ ಸಾವಿನ ಹಿನ್ನೆಲೆಗೆ ಸಾಲ ಹಾಗೂ ಬೆಳೆ ನಾಶವೆಂದು ತಜ್ಞರಿಂದ ಹಿಡಿದು ಅಧಿಕಾರಿಗಳು, ರಾಜಕಾರಣಿಗಳು ವಾದಿಸಿದರು. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಈ ಆತ್ಮಹತ್ಯೆಯನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿದ್ದು ೧೯೯೮, ಡಿಸೆಂಬರ್ ೧೨ರಂದು, ಭಟ್ಕಳ ತಾಲ್ಲೂಕಿನ ಶಿದ್ದೇಶ್ವರದ ಶಿವರಾಜನೆಂಬ ರೈತ. ಮೊದಮೊದಲು ಇದನ್ನು ವೈಯ್ಯಕ್ತಿಕ ಹತಾಶೆಯ ಪ್ರಕರಣವಾಗಿ ನೋಡಲಾಯಿತು. ಈ ಅತ್ಮಹತ್ಯೆಯ ಪುನರಾವರ್ತನೆ ಕೆಲವೇ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ರಾಯಚೂರು, ಗುಲಬರ್ಗ, ಧಾರವಾಡ, ಚಿಕ್ಕಮಗಳೂರು ಇತ್ಯಾದಿ ಕಡೆ ಆಗಿದ್ದು ಆಶ್ಚರ್ಯವಲ್ಲ. ಈ ಆತ್ಮಹತ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ತೊಗರಿ ಬೆಳೆಗಾರರು ಅತೀ ಹೆಚ್ಚಿದ್ದರೂ ಇನ್ನುಳಿದ ವಾಣಿಜ್ಯ ಬೆಳೆಗಾರರೂ ಇದರಲ್ಲಿದ್ದಾರೆ.

ಆತ್ಮಹತ್ಯೆಗೆ ಮೇಲ್ನೋಟದ ಕಾರಣ: ಹೆಚ್ಚುತ್ತಿರುವ ಬೆಳೆ ಸಾಲ ಮತ್ತು ಬೆಳೆನಾಶ. ಆದರೆ ಆತ್ಮಹತ್ಯೆಯ ಸರಣಿಯನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿದ್ದ ಶಿವರಾಜನಿಗಿದ್ದ ಸಾಲದ ಮೊತ್ತ ರೂ. ೪,೫೦೦ ಹಾಗೂ ಪರಭಾರೆ ಮಾಡಿದ್ದ ಹೊಲಗದ್ದೆ ೮ ಎಕರೆ. ಬೀದರಿನ ಕೆಳವಾಡಿಯ ರೈತ ಬಸವರಾಜ, ಕುಂಟೆಸಿರ್ಸಿಯ ದಿಲೀಪ್, ಕೊಸರಟೊಗಾಂವ್‌ನ ಪ್ರಭು, ಹಲ್ಲ ಹಳ್ಳಿಯ ಭರತ್ ಧನ್ನೂರ್, ಬತಾಂಬರ್‌ದ ಭೋಜರಾಜ್ ಹಾಗೂ ಇನ್ನಿತರ ರೈತರ ಕತೆಗಳು ವಿಭಿನ್ನ ವಲ್ಲ. ದಿಲೀಪನಿಗೆ ೩೫ ಎಕರೆ ಜಮೀನಿನೊಂದಿಗೆ ರೂ ೧.೫ ಲಕ್ಷದಷ್ಟು ಸಾಲವಿತ್ತು. ಗುಲಬರ್ಗಾದಲ್ಲಿ ಸಾವಿನ ಸಂಖ್ಯೆ ಕಡಿಮೆಯಾದರೂ ಇಲ್ಲಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಕೂಡ ಬೇರೆಯಲ್ಲ. ಗುಲಬರ್ಗಾದ ಈಶಯ್ಯನ ಕತೆ ನೋಡಿ: "ಅವನ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ೧೩ ಎಕರೆಯಷ್ಟು ಭೂಮಿಯಿದ್ದರೂ, ೧೨ ಎಕರೆಯನ್ನು ಪರಭಾರೆ ಮಾಡಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದ. ಅಲ್ಲದೇ ಅವನಿಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಸಾಲಗಳಿದ್ದವು". ಧಾರವಾಡದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಹತ್ಯೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಮೆಣಸಿನಕಾಯಿ ಬೆಳೆಗಾರ ಎಲಪ್ಪ ಗುಂಡನಕಲ್ ಕತೆ ಕೂಡ ಇದಕ್ಕಿಂತ ವಿಭಿನ್ನವಲ್ಲ. "೧೯೯೭ರಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಪ್ಪ ಬ್ಯಾಂಕಿನಿಂದ ಸಾಲ ತೆಗೆದುಕೊಂಡ. ಅವನ ಕನಸೆಂದರೆ ಅಧಿಕ ಇಳುವರಿಯ ಲಾಭದೊಂದಿಗೆ ಸಾಲವನ್ನು ತೀರಿಸುವುದಾಗಿತ್ತು. ಲೆಕ್ಕಾಚಾರ ಆ ವರುಷ ತಲೆಕೆಳಗಾಗಿತ್ತು. ಕಳೆದ ವರುಷ ಲೇವಾದೇವಿದಾರರರಿಂದ ಹೆಚ್ಚಿನ ಬಡ್ಡಿಗೆ ಸಾಲ ಪಡೆದು ಪುನಃ ಪಯತ್ನ ಮಾಡಿದ. ಪ್ರಕೃತಿ ಕೈ

ಕೊಟ್ಟಾಗ ಹತಾಶನಾದ. ಈ ವರುಷ ಸಾಲದ ಮೊತ್ತ ರೂ. ೭೦,೦೦೦ದಿಂದ ರೂ. ೮೦,೦೦೦ ಆದಾಗ ಸಾವನ್ನು ಅಪ್ಪಿಕೊಂಡ'' (ಡೆಕ್ಕನ್ ಹೆರಾಲ್ಡ್: ಮಾಚ್ ೨೨, ೧೯೯೮). ಭತ್ತ ಬೆಳೆಯುವ ರಾಯಚೂರಿನ ಗುಂಡನಹಳ್ಳಿಯ ವೀರಣ್ಣನ ಕತೆ ಕೂಡ ಹೀಗೇ ಇದೆ. ''ಕಳೆದ ವರುಷ ಈತನ ಬೆಳೆ ನೀರಿಲ್ಲದೆ ನಾಶವಾಯಿತು. ಈ ಸಲವೂ ನೀರಿಲ್ಲದೆ ಬೆಳೆ ನಾಶವಾಯಿತು. ಸಾಲ ಹೆಚ್ಚಾದಾಗ, ಲೇವಾದೇವಿದಾರರ ಒತ್ತಡ ಹೆಚ್ಚಾದಾಗ ಸಾವಿನಲ್ಲಿ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡನು'' (ಇಂಡಿಯನ್ ಎಕ್ಸ್‌ಪ್ರೆಸ್: ಮಾರ್ಚ್ ೨೩,೧೯೯೮) ಹೆಚ್ಚಿನ ರೈತರು ಕೀಟನಾಶಕವನ್ನು ಸೇವಿಸಿ ಆತ್ಮಹತ್ಯೆ ಮಾಡಿದ್ದು ಇನ್ನೊಂದು ವಿಶೇಷ.

ಆತ್ಮಹತ್ಯೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ರೈತರಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನವರು ಮಾರುಕಟ್ಟೆಗಾಗಿ ಬೆಳೆದ ತೊಗರಿ ಬೆಳೆಗಾರರು. ಇದರೊಂದಿಗೆ ಭತ್ತ, ಉದ್ದು, ಎಳ್ಳು, ಮೆಣಸಿನಕಾಯಿ, ಸೂರ್ಯಕಾಂತಿ, ನೀರುಳ್ಳಿ ಬೆಳೆಸುವ ರೈತರೂ ಇದ್ದಾರೆ. ತೊಗರಿ ಬೆಳೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಉತ್ಪಾದನೆಗೆ ಕಾರಣ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಸಿಗುತ್ತಿದ್ದ ಲಾಭ. ೧೯೯೨-೧೯೯೬ರ ನಡುವೆ ೮-೫೭ ಶೇಕಡ ಬೆಲೆ ಏರಿತ್ತಲ್ಲದೆ ಅಪಾರ ಲಾಭವನ್ನು ತಂದಿತ್ತು. ಇನ್ನೊಂದು ಕಾರಣ- ತೊಗರಿಗಿದ್ದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಮಾರುಕಟ್ಟೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ತೊಗರಿ ಬೆಳೆಗಾರರು ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾದುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಬೀದರಿನಲ್ಲಿ ಕಳೆದ ವರುಷ ೪೯,೦೦೦ ಹೆಕ್ಟರುಗಳಲ್ಲಿ ತೊಗರಿ ಬೆಳೆಸಿದ್ದರು. ಕಳೆದ ವರುಷ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಬೆಲೆ ಕುಸಿದಾಗ ರೈತರು ಲೇವಾದೇವಿದಾರರಿಗೆ ಸಾಲಕ್ಕಾಗಿ ಮೊರೆ ಹೊಕ್ಕರು. ಸರಕಾರವೂ ಅವರ ಪರವಾಗಿ ಬೆಲೆಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಲಿಲ್ಲ. ಈ ಸಲವೂ ಸ್ಥಿತಿ ಕಳೆದ ವರುಷದಂತಿತ್ತು. ಆರಂಭದಲ್ಲೇ ಮಳೆ ಕೈಕೊಟ್ಟಿತ್ತು. ನಂತರ ಬಂದ ಮಹಾಪೂರ ಬೆಳೆಯನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸಿತು. ಇದರೊಂದಿಗೆ ರೈತರು ಹೊಸ ಕೀಟನಾಶಕದ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಎದುರಿಸಬೇಕಾಯಿತು. ಅದರೊಂದಿಗೆ ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ಹಾಗೂ ಖಾಸಗಿ ವಲಯದಿಂದ ತಂದ ಕೀಟನಾಶಕಗಳು ಕೂಡ ಕೆಲಸ ಮಾಡದಿದ್ದುದು ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಇನ್ನಷ್ಟು ಬಿಗಡಾಯಿಸಿತು. ಬೀದರ್ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಡಿಮೆ ಎಂದರೂ ರೂ. ೨೫೦ ಕೋಟಿಯಷ್ಟು ಕೀಟನಾಶಕವನ್ನು ರೈತರು ಉಪಯೋಗಿಸಿದ್ದರು. ಅದರೂ ಬೆಳೆ ನಾಶವಾಯಿತು. ಬೀದರ್‌ನಲ್ಲಿ ೫೦,೦೦೦ ಹೆಕ್ಟರು ಉದ್ದಿನಬೆಳೆ, ೩೫,೦೦೦ ಹೆಕ್ಟರು ಹೆಸರುಬೆಳೆ ೧೫,೦೦೦ ಹೆಕ್ಟರು ಎಳ್ಳು ನಾಶವಾಯಿತು. ರಾಯಚೂರಿನ ಹತ್ತಿ, ಭತ್ತ, ಜೋಳವನ್ನು ಕೂಡ ಇದರಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಬಹುದು.

ಕರ್ನಾಟಕ ಅಥವಾ ಇಂಡಿಯಾದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆ ಕುರಿತಂತೆ ರೈತರು ಆತ್ಮಹತ್ಯೆಯ ಪ್ರತಿಭಟನಾ ತಂತ್ರವನ್ನು ಬಳಸಿದ್ದು ಇತ್ತೀಚಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ. ಮೊತ್ತಮೊದಲು ಇದನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿದ್ದು ಆಂಧ್ರ ಪ್ರದೇಶದ ಹತ್ತಿ ಬೆಳೆಗಾರರು. ಇದಕ್ಕೂ ಹಿಂದೆ ರೈತರು ಉಪಯೋಗಿಸಿದ ತಂತ್ರಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದವು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿದ ತಂತ್ರಕ್ಕೂ ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಕಾಲಾವಧಿಯಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿದ ತಂತ್ರಕ್ಕೂ ಬಹಳ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳಿವೆ.

ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ರೈತರು ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ವಿಶಾಲವಾದ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿದ್ದ ಕಾರಣ, ಅವರ ಪ್ರತಿಭಟನಾ ತಂತ್ರಗಳು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಧೋರಣೆಗೆ ವಿರುದ್ಧ ವಾಗಿದ್ದವು. ಅಂದರೆ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ಕೇಂದ್ರ ಬಿಂದು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ರಾಜ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಈ ತಂತ್ರದ ಆರಂಭವನ್ನು ಗೇಣಿ ಬದಲಾವಣೆ ವಿರೋಧದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ೧೮೦೦ರ ದಶಕ ದಲ್ಲಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಗೇಣಿಯನ್ನು ಪ್ರಪ್ರಥಮ ಬಾರಿಗೆ ನಗದು ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಿ ದಾಗ, ಊರು ಖಾಲಿ ಮಾಡಿಸುವುದರ ರೈತರ ಪ್ರತಿಭಟನೆ ಮೂಲಕ ವ್ಯಕ್ತವಾಯಿತು. ಉತ್ಪಾದನೆಗೆ ಬೆಲೆ ಸಿಗದಿದ್ದಾಗ ಗೇಣಿ ಅಥವಾ ಕಂದಾಯವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ತಂತ್ರ ಕೂಡ ಬಳಸಿದರು. ಇದನ್ನು ೧೮೩೦ರ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಅಲ್ಲದೆ ಕರ್ನಾಟಕದ ರೈತರು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಎರಡು ರಾಜ್ಯಗಳಿಂದ ಶೋಷಿತರಾಗಿದ್ದರು: ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ರೈತರು ಹೈದರಾಬಾದ್ ನಿಜಾಂ ರಾಜ್ಯದಿಂದ, ದಕ್ಷಿಣದ ರೈತರು ಮೈಸೂರು ರಾಜ್ಯದಿಂದ ಶೋಷಿತರಾಗಿದ್ದರು. ಅಲ್ಲದೆ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಚದುರಿದ್ದ ಚಿಕ್ಕಪುಟ್ಟ ಸ್ವತಂತ್ರ್ಯ ಪ್ರಾಂತ್ಯಗಳಾದ ಮೀರಜ್, ಸಂಡೂರುಗಳನ್ನು ಕಡೆಗಣಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲೆಲ್ಲ ಬೆಳೆದ ರೈತರ ಅತೃಪ್ತಿ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಅಥವಾ ರಾಜ್ಯದ ನೀತಿ ವಿರುದ್ಧ ಆಗಿದ್ದವು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ನಗರ ರೈತರ ದಂಗೆ. ೧೮೩೦ರಲ್ಲಿ ಶಿವಮೊಗ್ಗ ಪ್ರಾಂತ್ಯದಲ್ಲಿ ರೈತರ ಪ್ರತಿಭಟನೆ ಸರಕಾರಿ ಅಧಿಕಾರಿಗಳ ಮೈ ಕೈಗಳನ್ನು ಕತ್ತರಿಸುವುದು ಅಥವಾ ಸುಡುವುದು, ಇಲ್ಲವೇ "ಕೂಟ ಗಳನ್ನು" ರಚಿಸುವುದು ಇತ್ಯಾದಿ ರೂಪದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಯಿತು. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಇವು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ಸಮ್ಮೇಳನಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದವು. ೧೯೩೦/೪೦ರ ಹೊತ್ತಿನ ಅರಣ್ಯ ಸತ್ಯಾಗ್ರಹ ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತಮ ಉದಾಹರಣೆ: ಇಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿದ ತಂತ್ರಗಳು ಮರ, ತಂತಿ ಕಂಬಗಳನ್ನು ಕತ್ತರಿಸುವುದು ಇಲ್ಲವೇ ಸರಕಾರಿ ಖಜಾನೆಗಳನ್ನು ದೋಚುವುದು. ಆದರೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ರೈತರ ಬೇಡಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಕೃಷಿ ಬೆಲೆಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಬೇರೆ ವಿಷಯಗಳು ಪ್ರಮುಖ ವಾಗಿದ್ದವು. ಗೇಣಿ, ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಶೋಷಣೆ, ನೀರಿನ ಕಂದಾಯ, ಟ್ರೆಸ್‌ಪಾಸ್ ಆ್ಯಕ್ಟ್, ಕೆರೆ-ಕಾಲುವೆಗಳ ರಿಪೇರಿ, ಗ್ರಾಮೀಣ ಗೋಮಾಳ, ಕಂದಾಯದಲ್ಲಿ ಮಾಫಿ ಇತ್ಯಾದಿ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳಿವೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಮಾರುಕಟ್ಟೆ, ಹಾಗೂ ಕೃಷಿಯ ವಾಣೀಜ್ಯೀಕರಣ ಬಹಳ ಸೀಮಿತವಾಗಿತ್ತು.

ಇದಕ್ಕೆ ತೀರಾ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಕಾಲಾವಧಿಯಲ್ಲಿ, ಅದರಲ್ಲೂ ೧೯೬೦ರ ನಂತರ, ತುಲನಾತ್ಮಕ ಬೆಳೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ರೈತರ ಕಾಳಜಿ ಆಗಾಗ ವ್ಯಕ್ತವಾದದ್ದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಇವು ೧೯೬೦ ದಶಕದ ಅಂತ್ಯದಲ್ಲಿ ತಮಿಳುನಾಡಿನ ರೈತರು 'ತಮಿಳಿಗ ವ್ಯವಸಾಯಗಳ ಸಂಘಂ' ಹಾಗೂ ಪಂಜಾಬಿನ ರೈತರು 'ಖೇತ್ ಬಾರಿ ಜಮೀನ್ದಾರಿ ಯೂನಿಯನ್'ನ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ರೈತ ಹೋರಾಟಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾದವು. ಈ ಕಾಲಘಟ್ಟವನ್ನು "ನವ ರೈತ ಹೋರಾಟ"ದ ಆರಂಭದ ಕಾಲವೆನ್ನಬಹುದು. ಕೃಷಿ ಮತ್ತು ಕೈಗಾರಿಕಾ ನಡುವಿನ ಅಂತರವನ್ನು

ಕಡಿಮೆ ಮಾಡುವುದು; ರೈತರಿಗೆ ರಾಜಕೀಯದಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಪ್ರತಿನಿಧಿತ್ವ ನೀಡುವುದು; ಕೃಷಿ ಉತ್ಪನ್ನಗಳಿಗೆ ಸಬ್ಸಿಡಿ; ಬೆಂಬಲ ಬೆಲೆಗಳು; ಆದಾಯದಲ್ಲಿ ತಾರತಮ್ಯದ ನಿವಾರಣೆ; ಗ್ರಾಮೀಣ ಪ್ರದೇಶಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯ; ನೀರಿನ ಕರದಲ್ಲಿ ಕಡಿತ; ವಿದ್ಯುಚ್ಛಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಬೆಲೆ ಕಡಿತ; ಭೂಕಂದಾಯದಲ್ಲಿ ಕಡಿತ, ಸಾಲ ಮನ್ನಾ ಇತ್ಯಾದಿ ರೈತ ಬೇಡಿಕೆಗಳಿಗೆ ಹೊಸ ಆಯಾಮ ಬಂದದ್ದು ೧೯೮೦ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ; ದೇಶದ ವಿವಿಧೆಡೆಯ ರೈತರು ರಾಜಕೀಯ ರಹಿತ ಸಂಘಟನೆಗಳನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿ ಬೇಡಿಕೆಯನ್ನು ಮುಂದಿಟ್ಟಾಗ; ಈ ಕಾಲವನ್ನು "ನವರೈತ ಹೋರಾಟದ" ಪಕ್ವ ಕಾಲವೆನ್ನಬಹುದು. ಈ ಹೋರಾಟಗಳನ್ನು ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ - 'ಕರ್ನಾಟಕ ರಾಜ್ಯರೈತ ಸಂಘ'; ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದಲ್ಲಿ 'ಶೇತ್ಕರಿ ಸಂಘಟನೆ' ಉತ್ತರ ಪ್ರದೇಶದ 'ಭಾರತೀಯ ಕಿಸಾನ್ ಯೂನಿಯನ್' ಹೋರಾಟಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಈ ಹೋರಾಟಗಳಿಗೆ ನವರೈತ ಹೋರಾಟವೆಂದು ಕರೆಯಲು ಕಾರಣವೆಂದರೆ - ಮೊದಲನೆದಾಗಿ ಇವು ವರ್ಗ ಸಾಮರಸ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದವು; ಗ್ರಾಮೀಣ ಮಟ್ಟದ ಐಕ್ಯತೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿದವು; ವಿಷಯಗಳು ಗ್ರಾಮೀಣ ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಅಂತರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ವಿಷಯ ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸಿದವು; ಗ್ರಾಮೀಣ ಪ್ರದೇಶದ ಪ್ರಾಥಮಿಕ ವೈರುಧ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಾಮದಲ್ಲಿ ನೋಡದೆ ಕೈಗಾರಿಕೆ, ಅಂತರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದವು. ಪ್ರಥಮವಾಗಿ ರಾಜಕೀಯ, ಅಭಿವೃದ್ಧಿ, ಬೆಳವಣಿಗೆ, ಅಧಿಕಾರ ಸ್ವಾಯತ್ತತೆ ಇತ್ಯಾದಿ ವಿಷಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಕೂಡ ಚರ್ಚಿಸಲು ಆರಂಭಿಸಿದವು; ತಮ್ಮ ವಾದಗಳನ್ನು ತೃತಿಯ ಜಗತ್ತಿನವಾದದ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದವು; ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಪ್ರಸ್ತುತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಪರ್ಯಾಯವನ್ನು ಕೂಡ ಮುಂದಿಟ್ಟವು; ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ೧೯೮೦ ದಶಕದ ಈ ಹೋರಾಟಗಳಲ್ಲಿ ಹೊಸ ವಿಷಯಗಳು ಕೂಡ ಸೇರ್ಪಡೆಗೊಂಡವು. ಈ ದಶಕದಲ್ಲಿ ರೈತರ ಪಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅಂತರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಬಂಡವಾಳದ ವಿರುದ್ಧದ ಧ್ವನಿಯನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು; ಅಂತಾರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಂಸ್ಥೆಗಳಾದ ವಿಶ್ವಬ್ಯಾಂಕ್, ವಿಶ್ವ ವ್ಯಾಪಾರ ಸಂಸ್ಥೆ (WTO) ಇವುಗಳ ಕಾರಾಸ್ಥಾನಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಕೃಷಿಯಲ್ಲಿರುವ ವಂಶವಾಹಿನಿಗಳ ಪೇಟೆಂಟ್; Bio-diversity ಯ ಶೋಷಣೆ, terminator seed ಪ್ರಯೋಗ, ನವವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಆಳ್ವಿಕೆ, ನಿರುದ್ಯೋಗದ ಸಮಸ್ಯೆ, ಆರೋಗ್ಯ ಹಾಗೂ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಮೇಲಾಗುವ ಪರಿಣಾಮ ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಕಾಳಜಿಯನ್ನು ಈ ನವ ರೈತ ಹೋರಾಟಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು.

ಈ ಕಾಲಾವಧಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ರೈತರು ಆತ್ಮಹತ್ಯೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲ. ಅವರ ಪ್ರತಿಭಟನಾ ತಂತ್ರಗಳೂ ಕೂಡ ನವಸಾಹತೋತ್ತರ ಕಾಲಾವಧಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಬದಲಾವಣೆ ಹೊಂದಿದ್ದವು. ಪಾದಯಾತ್ರೆ, ಉಪವಾಸ ಸತ್ಯಾಗ್ರಹ, ಮುಷ್ಕರ, ಅಸಹಕಾರ ಚಳುವಳಿ, ಕರನಿರಾಕರಣೆ, ಇತ್ಯಾದಿ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದವು. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಈ ಪ್ರತಿಭಟನಾ ರೂಪಗಳು ಬಹುರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಂಪನಿಗಳ ಮೇಲೆ ನೇರ ಆಕ್ರಮಣದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾದದನ್ನು ಕೂಡ

ಕಾಣಬಹುದು.

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಇತ್ತೀಚೀನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಘಟಿತ ಮತ್ತು ಅಸಂಘಟಿತ ರೈತರು ಹೊಸ ಪ್ರತಿಭಟನಾ ತಂತ್ರಗಳನ್ನು ಬಳಸಿದ್ದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಕೃಷಿ ಉತ್ಪನ್ನಗಳಿಗೆ ಬೆಂಕಿ ಹಚ್ಚುವುದರಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಕೃಷಿ ಉತ್ಪನ್ನಗಳನ್ನು ರಸ್ತೆ ಮೇಲೆ ಹರಡಿ ಚೆಲ್ಲುವುದರಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕಬ್ಬು ಹಾಗೂ ಟೊಮಾಟೊ ಬೆಳೆಗಾರರು ಈ ತಂತ್ರ ಬಳಸಿದರು. ಬೆಳೆದ ಕಬ್ಬಿಗೆ ಬೆಂಕಿ ಹಚ್ಚುವುದು ಕರ್ನಾಟಕದ ರೈತರಿಗೆ ಹೊಸತು. ಉತ್ತರ ಪ್ರದೇಶ ಅದರಲ್ಲೂ ಮೀರತ್‌ನ ರೈತರು ಕಳೆದ ಕೆಲವು ವರುಷಗಳಿಂದ ಈ ತಂತ್ರ ಪ್ರಯೋಗಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳು ಕಬ್ಬಿನ ಅಧಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆ, ಸಕ್ಕರೆ ಕಾರ್ಖಾನೆಗಳ ಅರೆಯುವ ಅಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅಧಿಕ ಲಾಭವನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಹುಮ್ಮಸ್ಸು. ಇಲ್ಲಿ ಕಬ್ಬು ಕಾರ್ಖಾನೆಗಳ ಒತ್ತಡವನ್ನು ಕಡೆಗಣಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಈ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಕಬ್ಬು ಮತ್ತು ತೊಗರಿ, ಟೊಮಾಟೊ ಬೆಳೆಗಾರರ ನಡುವಿನ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಕಬ್ಬು ಬೆಳೆಗಾರರಿಗೆ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ಗೊಂದಲ ಇಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ನಿಚ್ಚಳವಾಗಿ ಕಬ್ಬು ಬೆಳೆಯುವ ಬೆಳೆಯುವ ಪ್ರದೇಶದ ಕಾರ್ಖಾನೆಗಳಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಕಬ್ಬು ಬೆಳೆಗಾರರು ಎದುರಿಸುವ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಬೇರೆ. ಕಬ್ಬು ಬೆಳೆಯುವ ರೈತ ಕಬ್ಬನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕಾರ್ಖಾನೆಗೆ ಸಾಗಿಸಲೇಬೇಕು. ಆದರೆ, ಇಲ್ಲಿ ರೈತ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಖಾನೆ ನಡುವಿನ ಒಪ್ಪಂದವನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಇನ್ಯಾವ ಹಿಡಿತವಿಲ್ಲ. ಈ ಸಂಬಂಧ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮಧ್ಯವರ್ತಿಗಳಿಗೆ ಒತ್ತು ಇಲ್ಲ. ಫ್ಯೂಡಲಿಸಂ ಸಂಬಂಧಗಳಿಗೂ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ; ಲೇವಾದೇವಿದಾರರಿಗೂ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಕಾರ್ಖಾನೆಗಳೆ ರೈತರಿಗೆ ಮುಂಗಡವನ್ನು ಅಲ್ಲದೆ ಸಾಲವನ್ನು ನೀಡುತ್ತವೆ. ಕಬ್ಬು ಬೆಳೆಗಾರರಿಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪ್ರದೇಶದ ಸೀಮಿತತೆ ಇರುವ ಕಾರಣ ಅವರನ್ನು ಸಂಘಟನೆ ಮಾಡುವುದು ಸುಲಭ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಈ ನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕಾರ್ಖಾನೆಯನ್ನು ಗುರಿಯನ್ನಾಗಿಸುತ್ತದೆ. ಆ ಮೂಲಕ ಬೇಡಿಕೆಗಳ ಈಡೇರಿಕೆಯನ್ನು ಸುಲಭಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಸೀಮಿತಗೊಂಡಿರುವ ಕಬ್ಬು ಬೆಳೆಗಾರರ ಹೋರಾಟವನ್ನು ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು. ಈ ಹೋರಾಟದ ಮುಖ್ಯ ಅಂಶಗಳು ಬೆಂಬಲ ಬೆಲೆಗಿಂತ ಜಾಸ್ತಿ ಬೆಲೆ, ಸಾಲಮನ್ನಾ, ರಿಕವರಿ ಪಾಯಿಂಟ್‌ಗಳು. ಇಲ್ಲಿ ಬೇಡಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರದೇಶ, ಉತ್ಪನ್ನ ಹಾಗೂ ವರ್ಗ ಸೀಮಿತತೆಯನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಅದರೊಂದಿಗೆ ಅವರ ಪ್ರತಿಭಟನಾ ತಂತ್ರಗಳು ಬಗೆ ಬಗೆಯಲ್ಲಿರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು; ಫ್ಯಾಕ್ಟರಿಗೆ ಬೀಗ ಜಡಿಯುವುದು, ಫ್ಯಾಕ್ಟರಿ ಬಂದ್ ಮಾಡುವುದು; ಬಾಕಿ ವಸೂಲಿಗಾಗಿ ಸಕ್ಕರೆಯನ್ನು ಕೊಂಡೊಯ್ಯುವುದು; ಮುಷ್ಕರ ಹೂಡುವುದು. ಈ ರೀತಿಯಿಂದಾಗಿ ಕಬ್ಬು ಬೆಳೆಗಾರರ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ 'ಕಾರ್ಮಿಕ' ಹೋರಾಟದ ಅಥವಾ ವರ್ಗದ ಅಂಶಗಳು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ.

ಇದಕ್ಕೆ ತೀರಾ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವುದು ತೊಗರಿ, ಬಟಾಟೆ ಮತ್ತು ಟೊಮಾಟೋ ಬೆಳೆಗಾರರ ಸ್ಥಿತಿ. ಕೊನೆಯ ಎರಡು ಬೆಳೆಗಾರರು ಸಾಕಷ್ಟು ಚರ್ಚೆಯ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಕಬ್ಬು ಬೆಳೆಗಾರರಂತೆ ಇವರಿಗೆ ನಿದಿಷ್ಟವಾದ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆ ಸೀಮಿತತೆ ಇಲ್ಲ. ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಗ್ರಾಮೀಣ ಪ್ರದೇಶದಿಂದ ವಿಶಾಲ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಅಂತರಾಷ್ಟ್ರಿಯ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯಾಗಬಹುದು. ಬೆಳೆಗಾರರ ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲೂ ಕೂಡ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆ ಇಲ್ಲ. ಅವರ ಸಂಖ್ಯೆಯು ಕಾಲ, ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ಬೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಏರಿಳಿತ, ಉತ್ಪನ್ನಗಳ ಲಾಭ, ನಷ್ಟ ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಮೇಲೆ ಅವಲಂಬಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಈ ಬೆಳೆಗಾರರು ಹೊಡೆತ ತಿನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಅಷ್ಟು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೇ ಸಂಘಟನೆಯ ಕೊರತೆಯನ್ನು ಕೂಡ ಇಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಬಹುದು. ಅವರ ಪ್ರತಿಭಟನೆ ಸಾಂಘಿಕವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ವೈಯಕ್ತಿಕ ಅಥವಾ ಗುಂಪಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದು ೧೯೯೬/೯೭ರ ಪ್ರತಿಭಟನೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬಂತು.

೧೯೯೬/೯೭ರಲ್ಲಿ ಟೊಮಾಟೋ ಬೆಲೆ ಕುಸಿದಾಗ, ರೈತರು ತಮ್ಮ ಹಣ್ಣುಗಳನ್ನು ರಸ್ತೆ ಮೇಲೆ ಚೆಲ್ಲುವುದರ ಮೂಲಕ ಪ್ರತಿಭಟಿಸಿದರು. ಇವರ್‍ಯಾರೂ ಆತ್ಮಹತ್ಯೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲ. ಇನ್ನೊಂದು ಉದಾಹರಣೆ ಶಿರಾ ಘಟನೆಯದು; ಇಲ್ಲಿ ಶೇಂಗಾ ಬೆಳೆಗೆ ಬೆಲೆ ಕುಸಿದಾಗ ರೈತರು ಕುಪಿತಗೊಂಡು ಎಪಿಎಂಸಿ ಆಫೀಸನ್ನು ನಾಶ ಮಾಡಿದರು; ಪೋಲಿಸರ ಗೋಲಿಬಾರಿಗೆ ೫ ಜನ ಜೀವ ತೆತ್ತರು. ಇಲ್ಲಿ ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ ಇಷ್ಟೇ: ರೈತ ಉತ್ಪನ್ನಗಳಿಗೆ ಬೆಲೆ ಕುಸಿದಾಗ ಆತ್ಮಹತ್ಯೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆಯೋ ಅಥವಾ ಇದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣಗಳಿವೆಯೋ?

ಅತ್ಮಹತ್ಯೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ೨೦ಕ್ಕು ಹೆಚ್ಚು ರೈತರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ಮಹಿಳೆ ಕೂಡ ಇದ್ದಾಳೆ; ಆತ್ಮಹತ್ಯೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡವರಿಗೆ ಸ್ವಂತ ಭೂಮಿ ಜತೆಯಲ್ಲಿ, ಬೇರೆಯವರಿಂದ ಪರಭಾರೆ ಮಾಡಿಸಿಕೊಂಡ ಭೂಮಿಯೂ ಇತ್ತು. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಘಟನೆಗಳಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಹತ್ಯೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡವರು, ಮಹಿಳೆಯೊಬ್ಬಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಗಂಡಸರು. ಮಹಿಳೆ ಆತ್ಮಹತ್ಯೆಗೆಯ್ಯಲು ಕಾರಣ ಅವಳ ಗಂಡನಿಗೆ ಆಗುತ್ತಿದ್ದ ಕಿರುಕುಳ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಎಲ್ಲಾ ರೈತರು "ಪಾಲು" ಅಥವಾ ಲಾವಣಿಗಾಗಿ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಪರಭಾರೆ ಮಾಡಿಸಿಕೊಂಡವರು. "ಪಾಲಿ"ಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆ ಇಲ್ಲ. ಅದು ವಿಶಾಲವಾದ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತದೆ "ಪಾಲು" ಶೇಕಡಾ ೫೦ ಉತ್ಪನ್ನದ ಇಚ್ಛೆಯಿಂದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಮೊತ್ತದವರೆಗೆ ಹೋಗಬಹುದು. ಉತ್ಪಾದನೆ ಎಷ್ಟಾದರೂ ರೈತ ಮೂಲ ಭೂಮಾಲೀಕನಿಗೆ 'ಪಾಲ'ನ್ನು ನೀಡಲೇಬೇಕು. ಮೂಲ ಭೂಮಾಲೀಕ ರೈತನಿಗೆ ಬಿತ್ತನೆಬೀಜ, ಗೊಬ್ಬರ, ತಾಂತ್ರಿಕತೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ನೀಡಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪಂದ ಕೂಡ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಇನ್ನು ಧಾರವಾಡ ಕಡೆ 'ಬಾಟ್ಕಿ' ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಶೇಕಡ ೫೦ ಮೂಲ ಉತ್ಪಾದನೆಯೊಂದಿಗೆ ಕೋಳಿ,ದನ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಭೂಮಾಲೀಕನಿಗೆ ನೀಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಗ್ರಾಮೀಣ ಅಥವಾ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಬ್ಯಾಂಕ್‌ಗಳ ಸಾಲದ ನೀತಿಯನ್ನು ನೋಡಬೇಕು. ನೀಡುವ ಸಾಲ ಭೂಮಿಯ ಒಡೆತನದ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿದೆಯಲ್ಲದೇ ಅವುಗಳ ನಿಯಮಗಳ ಕಿರುಕುಳ ಕೂಡ ಅಸಹನೀಯ. ಅವು ಕೂಡಲೇ ಸಾಲ ನೀಡುವುದಿಲ್ಲ. ಇಂತಹ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ - ಒಂದೆಡೆ ಒಡೆಯನಿಂದ ಬೆಂಬಲದ ಕೊರತೆ, ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ಬ್ಯಾಂಕ್ ನಿಯಮಗಳು ರೈತರನ್ನು ಲೇವಾದೇವಿದಾರರ ಬಳಿ ಸಾಲಕ್ಕಾಗಿ ದೂಡುತ್ತವೆ. ಈ ಲೇವಾದೇವಿ ದಾರರು ಮಂಡಿ ವ್ಯಾಪಾರಿಗಳೂ ಹೌದು. ಈ ದಳ್ಳಾಳಿ ಲೇವಾದೇವಿದಾರರಲ್ಲಿ ಹೊಸ ರೂಪ ಬಂದಿರುವುದು ಇತ್ತೀಚಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ. ವಸಾಹತು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ರೈತರು ಸಾಲ ತೀರಿಸಲು ಅಸಮರ್ಥರಾದಾಗ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಆ ಮೂಲಕ ಸಾಲ ನೀಡಿದವರು ಭೂಮಾಲೀಕರಾಗುತ್ತಿದ್ದರು. ಈ ಅಂಶಗಳು ಬೆಳಕಿಗೆ ಬಂದಾಗ ರೈತ ಪ್ರತಿಭಟನೆ ಆಂಧ್ರ, ಬಿಹಾರದಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬಂತು. ಈಗ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಬದಲಾಗಿದೆ. ಭೂಮಿ ಬದಲಿಗೆ ಹಣ ಬಾಕಿಗಾಗಿ ಒತ್ತಾಯಿಸುವುದು ಇದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಭೂಮಿ ತಮ್ಮದಾಗಿಸಿದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ದೈಹಿಕ ಶ್ರಮ ಬೇಕು. ಆದಾಯ ಕೂಡಲೇ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಉತ್ಪನ್ನಗಳನ್ನು ಮಾರುಕಟ್ಟೆಗೆ ಸಾಗಿಸಬೇಕು. ಅಂದರೆ ಲೇವಾದೇವಿದಾರ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತನ್ನನ್ನೇ ತಾನು ದೈಹಿಕವಾಗಿ ಮಾನಸಿಕವಾಗಿ ಭೂಮಿಯೊಂದಿಗೆ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಇದು ಅಸಾಧ್ಯವೂ ಅಸಹನೀಯವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅದಕಾರಣವೇ ಲೇವಾದೇವಿದಾರ ಭೂಮಿ ಬದಲಿಗೆ ಬಡ್ಡಿ ಬಯಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ನೀಡುವ ಸಾಲಕ್ಕೆ ಬಡ್ಡಿ ಅತೀ ಕಡಿಮೆ ಎಂದು ಹೊರನೋಟಕ್ಕೆ ಕಂಡುಬಂದರೂ ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಅದು ಹೆಚ್ಚಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಶೇಕಡಾ ೩೬ ರಿಂದ ೬೦ರ ವರೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಅವನು ನೀಡುವ ಸಾಲ ಕೂಡ ಬಿತ್ತನೆ ಮೊದಲು ಅಥವಾ ಫಸಲು ಬರುವ ಮೊದಲು. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ರೈತರನ್ನು ಒಂದು ಶೋಷಣೆಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಬಂಡವಾಳದ ಹಾಗೂ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವೈರುಧ್ಯವನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಒಂದೆಡೆ ರೈತರನ್ನು ವಿಶಾಲವಾದ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸವುದರೊಂದಿಗೆ ಒಂದು ಶೋಷಣೆ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲೂ ಅದು ಅವರನ್ನು ಬಂಧಿಸಿಡುತ್ತದೆ. ಜತೆಗೆ ರೈತರನ್ನು ಕೂಡ ದ್ವಂದ್ವರಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿಸಿಡುತ್ತದೆ. ತಾವು ಮಾಡಿದ ಸಾಲಕ್ಕಾಗಿ ರೈತರು ಒಂದೋ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಮಾರಬೇಕು ಇಲ್ಲವೇ ಲೇವಾದೇವಿದಾರರ ಶೋಷಣಾ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ ಸಿಲುಕಬೇಕು. ಇಲ್ಲಿರುವ ಇಕ್ಕಟ್ಟನ್ನು ನೋಡಿ: ಭೂಮಿಯನ್ನು ಮಾರುವಂತಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಗ್ರಾಮೀಣ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಭೂಮಿಯೊಂದೆ ರೈತರಿಗೆ ಅಸ್ತಿತ್ವ ನೀಡುತ್ತದೆ. ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಈ ಕುರುಹು ಬಿಟ್ಟರೆ ಬೇರೆ ಇಲ್ಲ. ಮತ್ತೊಂದೆಡೆ ಪಾಲನ್ನೂ ನೀಡಲೇಬೇಕಾದ ಕಟ್ಟುಪಾಡು ಮತ್ತು ಸಾಲದ ಹೊರೆ. ಇವೆರಡರ ನಡುವೆ ರೈತ ತನ್ನ "ರೈತಾಪಿ" ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಭಯ ನಿರಂತರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಭೂಮಿ ಮಾರುವುದೆಂದರೆ ರೈತನಿಗೆ ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನೇ ಕಳೆದುಕೊಂಡಂತೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಇಕಟ್ಟು ನಗರ ಪಟ್ಟಣಿಗರಿಗೆ ಇಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಒಂದು ಅಂಶದಿಂದಲೇ ನಿರ್ಧಾರವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಶಿಕ್ಷಣ, ಕ್ಲಬ್, ವಠಾರ, ಉದ್ಯೋಗ,

ಭಾಷೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಮೇಲೆಲ್ಲಾ ನಿಂತಿರುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದಾದರೂ ನಷ್ಟವಾದರೆ ಇಡೀ ಅಸ್ತಿತ್ವ ನಷ್ಟವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದಕಾರಣ ಅವರಿಗೆ ಅಸ್ತಿತ್ವನಾಶವಾಗುವ ಹೆದರಿಕೆ ಇಲ್ಲ. ಹಳ್ಳಿಗಾಡಿನ ರೈತರಿಗೆ ಭೂಮಿ ಕಳೆದು ಕೊಳ್ಳುವ ನೋವು ವೈಯಕ್ತಿಕವಲ್ಲದೆ ಸಾಮಾಜಿಕವೂ ಅಹುದು. ಭೂಮಿಯನ್ನು ಉಳಿಕೊಳ್ಳುವುದರ ಪ್ರಯತ್ನದೊಂದಿಗೆ ಸಾಲ, ಬೆಲೆ ಕುಸಿತ ಆತ್ಮಹತ್ಯೆಗೆ ಪ್ರೇರೆಪಿಸುತ್ತವೆ.

ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ರಾಜ್ಯಪ್ರಭುತ್ವದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಹಾಗೂ ಪರೋಕ್ಷ ಪಾತ್ರವನ್ನು, ಗಮನಿಸಬೇಕು. ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಕಾಲಾವಧಿಯಲ್ಲಿ ಇಂಡಿಯಾ ಕುರಿತು ವಿಭಿನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಬಂದಿವೆ. ಕೆಲವರು ಇಂಡಿಯಾವನ್ನು "ಸಬ್ಸಿಡಿ ದೇಶ"ವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ರಾಜ್ಯವು ಎಲ್ಲಾ ರಂಗಳಿಗೆ ಸಬ್ಸಿಡಿ ನೀಡುವುದು ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ (ಪ್ರಣಬ್ ಬರ್ದನ್). ಕೆಲವರು ಇದನ್ನು 'ಮೃದುರಾಜ್ಯ'ವೆಂದೂ, (ನೋಜಿಟರ್) ಇನ್ನಿತರರು 'ಮೃದು ಮತ್ತುಗಟ್ಟಿ', 'ಸ್ವಾಯತ್ತ, ಅರೆ ಸ್ವಾಯತ್ತ' ಎಂದೆಲ್ಲಾ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇವರ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಿಂದ ಬಂದಿವೆಯೇ ಹೊರತು ರೈತಾಪಿಗಳ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದಿಲ್ಲ. ೧೯೮೦/೯೦ ದಶಕದಲ್ಲಿ ರೈತರಲ್ಲಿ ರಾಜ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಹತಾಶ ಭಾವನೆ ಬೆಳೆದದ್ದನ್ನು ಈ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಗುರುತಿಸಲಿಲ್ಲ. ರೈತರ ಭಾವನೆಗಳಲ್ಲಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ-ನಂಬಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ರಾಜ್ಯ ಒಂದು "ಸಂವಾದ" ರಾಜ್ಯವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿತವಾದದ್ದನ್ನು ನೋಡಲಿಲ್ಲ. ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ರಾಜ್ಯವು ನಿರೂಪಿಸಿ, ಜಾರಿಗೆ ತಂದ ಕಾರ್ಯ ಕ್ರಮ-ಕಾನೂನುಗಳು, ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಪರಿಕರಗಳು ರೈತರ ಜನ ಸಾಮಾನ್ಯರ ಪರವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ರಾಜ್ಯ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಬಡತನ ಗ್ರಾಮೀಣ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಕುರಿತಂತೆ ವಿವಿಧ 'ಸಂವಾದ'ಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸಿತು. ಈ 'ಸಂವಾದ'ಗಳನ್ನು "ಬೆಳವಣಿಗೆ" ಎಂದು ಅರ್ಥೈಸಿತು. ಇದರಿಂದಾಗಿಯೇ ರೈತರು ಒಂದು ಸ್ವಾಯತ್ತ ವರ್ಗವಾಗಿ, ರಾಜ್ಯದ ಅಧಿಕಾರದ ವಿವಿಧ ಚೌಕಟ್ಟನಲ್ಲಿ, ಒಂದು ವರ್ಗವಾಗಿ ಹೊರಹೊಮ್ಮಲು ಅಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಇದನ್ನು ರೈತರ ಬೆಳೆಗೆ ಬೆಲೆ ನಿರ್ಧರಿಸುವಲ್ಲಿ, ಉತ್ಪನ್ನಗಳ ಸಾಗಾಣಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಈ ವಾದದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಾ ವರ್ಗದ ರೈತರ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಇದೆ ಎಂದರೂ ಅತಿಶಯೋಕ್ತಿಯಲ್ಲ. ವಾಣಿಜ್ಯ ಬೆಳೆಗಾರರು ಅಥವಾ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಬೆಸೆದುಕೊಂಡಿರುವ ರೈತರು ಕೂಡ ಇದಕ್ಕೆ ಹೊರತಾಗಿಲ್ಲ. ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯೊಂದಿಗೆ ಬೆಸೆದುಕೊಂಡಿರುವ ಎಲ್ಲಾ ರೈತರನ್ನು ಶ್ರೀಮಂತ ರೈತರೆಂದು ಕರೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಬಡ, ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ರೈತರೂ ಕೂಡ ಇದರಲ್ಲಿದ್ದಾರೆ. ಅವರು ಭಾಗವಹಿಸುವ ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ಗ್ರಾಮೀಣ ಮಟ್ಟದಿಂದ ರಾಷ್ಟ್ರಿಯ ಅಂತರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯಾಗಿರಬಹುದು.

ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಕಾಲಾವಧಿಯಲ್ಲಿ ಜಾರಿಗೆ ತಂದ ಭೂಸುಧಾರಣೆಯನ್ನು ನೋಡಿ: ಇದನ್ನು ಇಂಡಿಯಾದ ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಾಂತ್ಯಗಳಲ್ಲಿ, ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಏಕರೂಪದಲ್ಲಿ ಅಳವಡಿಸಲಿಲ್ಲ.

ಭೂಮಿ ವಿಷಯವನ್ನು ರಾಜ್ಯಪಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸುವುದು ಒಂದು ಕಾರಣವಾದರೆ, ಪ್ರಾಂತೀಯ ಸರಕಾರಗಳ ಭೂ ಸುಧಾರಣೆಯನ್ನು ಸೋಲಿಸುವ ತಂತ್ರ ಇನ್ನೊಂದು ಕಾರಣ. ಕೆಲವು ಸರಕಾರ ಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಅಸಕ್ತಿಯಿಂದ ಭೂ ಸುಧಾರಣೆಯನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿದವು- ಕೇರಳ, ಬಂಗಾಳ, ತ್ರಿಪುರ. ಅಲ್ಲದೆ ಭೂಸುಧಾರಣೆಯನ್ನು ಒಂದೇ ಹಂತವಾಗಿ ಅಳವಡಿಸಲಿಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ಹಂತ ಹಂತವಾಗಿ ಜಾರಿಗೊಳಿಸಲಾಯಿತು. ಮೊದಲು ಜಮೀನ್ದಾರಿನಾಶ, ಒಕ್ಕಲುತನದ ನಾಶ ಹಾಗೂ ಕೊನೆಯದಾಗಿ ಉಳುವವನೆ ಭೂಒಡೆಯ ನೀತಿಯನ್ನು ಜಾರಿಗೊಳಿಸಲಾಯಿತು. ಕಾನೂನನ್ನು ಜಾರಿಗೊಳಿಸಲು ತೆಗೆದುಕೊಂಡ ಸಮಯ ಕೂಡ ಭೂಸುಧಾರಣೆಯನ್ನು ಸಾರ್ಥಕಗೊಳಿಸಲಿಲ್ಲ. ರಾಜ್ಯವು ಭೂಸುಧಾರಣೆ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಅದರಲ್ಲೂ ಅಪರಿಪೂರ್ಣ ಬೆಳವಣಿಗೆ, ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಪದ್ಧತಿ ನಾಶ, ಉಳುವವನೆ ಭೂಒಡೆಯ -ಇತ್ಯಾದಿ ಸಂವಾದ ಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿತು. ಅದರೆ ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ದೊಡ್ಡ ಹಿಡುವಳಿ ದಾರರನ್ನು ಹಾಗೇ ಉಳಿಸಿತು (ರಾಜಸ್ಥಾನ, ಬಿಹಾರ್). ಈ ನೀತಿ ಅಪರಿಪೂರ್ಣ ವೈರುಧ್ಯ ಮಯ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಕಾರಣವಾಯಿತಲ್ಲದೆ, ವಿವಿಧ ಸಂಘಟನೆಗಳಿಗೆ ಅವಕಾಶ ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿತು. ಇದು ಜಾತಿ, ಕೋಮು ಹಾಗೂ ಜನಾಂಗೀಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾದವು. ಇದಕ್ಕೆ ತೀರ ವಿಭಿನ್ನ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಕೈಗಾರಿಕಾ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಕಾಲಾವಧಿಯ ಆರಂಭದಿಂದಲೇ ಇಂಡಿಯಾ ದೇಶ ಸಮಗ್ರ ಕೈಗಾರಿಕಾ ನೀತಿಯನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿತ್ತಲ್ಲದೆ ಅದರ ಪರಿಪೂರ್ಣ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಅವಕಾಶ ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿತು. ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಈಗಲೂ ಒಂದು ಸಮಗ್ರವಾದ ಕೃಷಿ ನೀತಿ ಇಲ್ಲ; ಒಂದು ಸಮಗ್ರವಾದ ಭೂಸುಧಾರಣಾ ಕಾನೂನು ಅಥವಾ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮ ಇಲ್ಲ.

ಇದೇ ರೀತಿಯ ಅಂಶವನ್ನು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲೂ ನೋಡಬಹುದು. ಕೃಷಿಯಲ್ಲಿರುವ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಮೇಲ್ಪದರವಾಗಿ ಬಂದಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಕೆಳಸ್ತರದಿಂದಲ್ಲ. ಇದು ವಸಾಹತು ಕಾಲದ ಮುಂದುವರೆದ ಸ್ವರೂಪ ಅನ್ನಬಹುದು. ಮೇಲ್ಪದರವಾಗಿ ಹೊರಿಸ ಲ್ಪಟ್ಟ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಕೆಳಸ್ತರದಲ್ಲಿದ್ದ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸಲಿಲ್ಲ; ಅವುಗಳೆರಡು ಜೊತೆ ಜೊತೆಯಾಗಿ ಬೆಳೆದು ಉಳಿದುಬಿಟ್ಟವು. ಇದು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಗಿಂತ ವಿಭಿನ್ನವಾದರೂ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಧೋರಣೆಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಹತ್ತಿರ ವಾಗಿತ್ತು. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಬೆಳೆದದ್ದು ಕೆಲವು ಕಾರಣಗಳಿಂದ. ಕೆಳಸ್ತರದ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯದ ನಾಶ; ಹೊಸ ವಸಾಹತುಗಳ ಶೋಷಣೆ, ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸಂಶೋಧನೆ ಹಾಗೂ ವಿಪುಲ ಕಾರ್ಮಿಕರ ಲಭ್ಯತೆಗಳಿಂದಾಗಿ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯದೇಶಗಳು ಪರಿಪೂರ್ಣವಾದ ಬಂಡವಾಳ ಶಾಹಿ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಾಗಿ ಬೆಳೆದವು.ಇಂಡಿಯಾ ಇದಕ್ಕೆ ತೀರ ವಿರುದ್ಧವಾದುದು. ಇಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ನಾಶ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಇದು ವೈವಿಧ್ಯಮಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಒಂದೆಡೆ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆ,

ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ. ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯು ತನ್ನ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ವರ್ಗ ಹಾಗೂ ಉತ್ಪನ್ನ ಸೀಮಿತತೆಯನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಂಡಿತು. ಇದು ಅಪರಿ ಪೂರ್ಣ, ಚದುರಿದ, ಬಹು ರೂಪದ ಮತ್ತು ವಕ್ರ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಕಾರಣವಾಯಿತಲ್ಲದೆ, ಇಂಡಿಯಾವನ್ನು ಒಂದು ಬಲಯುತ ವಾದ ರಾಷ್ಟ್ರವನ್ನಾಗಿ ಬೆಳೆಲು ಅಸಫಲವಾಯಿತು. ಇದರ ಪ್ರಭಾವ ರೈತರ ವಿವಿಧ ಜಾತಿ, ಜನಾಂಗಗಳ ಮೇಲಾಯಿತು. ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಜಾತಿ ಕ್ರೌರ್ಯ, ಜನಾಂಗೀಯ ಘರ್ಷಣೆ, ಪ್ರಾಂತೀಯ ಹೋರಾಟ, ರೈತಹೋರಾಟ, ಆತ್ಮಹತ್ಯೆಗಳು ಈ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಫಲಶ್ರುತಿ. ಇದಕ್ಕೆ ತತ್ಸಬಂಧವಾದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ನಾವು ಹಸಿರುಕ್ರಾಂತಿ ಅಥವಾ ಹೊಸ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನದ ಅಳವಡಿಕೆಯಲ್ಲೂ ನೋಡಬಹುದು. ೧೯೬೦ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಅನುಸರಿಸಿದ ಹಸಿರುಕ್ರಾಂತಿಯ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶ - ಕೃಷಿಯಲ್ಲಿ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯನ್ನು ಅಳವಡಿಸುವುದರೊಂದಿಗೆ, ವಿದೇಶ ಗಳ ಮೇಲಿನ ಅವಲಂಬನೆ ತಪ್ಪಿಸಿ, ಇಂಡಿಯಾವನ್ನು ವರ್ಗಸಂಘರ್ಷವಿಲ್ಲದ ದೇಶವನ್ನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸುವುದಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಈ ಹಸಿರುಕ್ರಾಂತಿ ನಮ್ಮ ಅವಲಂಬನೆಯನ್ನು ಕಡಿಮೆ ಮಾಡಲಿಲ್ಲ. ಹೊಸ ಹೊಸ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿತು. ಗ್ರಾಮೀಣ ಬದುಕಿನ ಬಡತನವನ್ನು ಕಡಿಮೆ ಮಾಡಲು ಅಸಫಲ ವಾಯಿತು. ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಇನ್ನಷ್ಟು ತೀವ್ರಗೊಳಿಸಿತು.ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತಮ ಉದಾಹರಣೆ- ಕ್ಯಾಥಲೀನ್ ಗಾಫ್ ತಂಜಾವೂರಿನ ಹಸಿರುಕ್ರಾಂತಿ ಕುರಿತು ಮಾಡಿದ ಅಧ್ಯಯನ. "೧೯೬೦ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಅಳವಡಿಸಿದ ಹಸಿರುಕ್ರಾಂತಿ ಗ್ರಾಮೀಣ ಜನರ ಬಡತನ ವನ್ನು ಕಡಿಮೆ ಮಾಡಲಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹಳ್ಳಿಗಾಡಿನ ಹರಿಜನರು ಗದ್ದೆಯ ಇಲಿಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದು ತಿಂದು ಜೀವಿಸುತ್ತಿದ್ದರು". ಇದು ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ವೈರುಧ್ಯ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಅಳವಡಿ ಸಿದ ಹಸಿರುಕ್ರಾಂತಿ ಕೂಡ ಭೂ ಹಾಗೂ ವರ್ಗ ಮಿತಿಗಳಿಂದ ಹೊರ ಬರಲೇ ಇಲ್ಲ. ಇದ ರಿಂದಾಗಿ ರೈತವರ್ಗ ಬಲಾಢ್ಯ ವರ್ಗವಾಗಿ, ಏಕರೂಪದ ಆಸಕ್ತಿಯುಳ್ಳ ವರ್ಗವಾಗಿ ಹೊರ ಹೊಮ್ಮಲಿಲ್ಲ. ಅವರೆಲ್ಲರ ಬೇಡಿಕೆಗಳು, ಪ್ರತಿಭಟನಾ ರೂಪಗಳು ಕೂಡ ಪ್ರಾಂತೀಯ, ವರ್ಗ ಮತ್ತು ಸಂಕುಚಿತ ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದವು. ರೈತರ ಆತ್ಮಹತ್ಯೆಯನ್ನು ನೋಡಿ: ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಆಂಧ್ರ ಮತ್ತು ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದ ರೈತರನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಈ ರೀತಿಯ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯನ್ನು ಇಂಡಿಯಾದ ಬೇರಾವ ರೈತರೂ ಮಾಡಲಿಲ್ಲ. ಉತ್ತರ ಭಾರತದ ಹಾಗೂ ಕರ್ನಾಟಕದ ರೈತರಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನತೆಯಿದೆ. ಉತ್ತರ ಭಾರತದವರು ಬೆಲೆಗಳ ಮೇಲೆ, ಸಾಲದ ಮೇಲೆ ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತುಕೊಟ್ಟರೆ ಕರ್ನಾಟಕದ ಆತ್ಮಹತ್ಯೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ರೈತರಿಗೆ ಸಾಲ ಮತ್ತು ಬೆಳೆನಾಶ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇನ್ನಿತರ ರೈತರಿಗೆ ಮತ್ತು ಸಂಘಟನೆಗಳಿಗೆ ಬಹುರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಂಪೆನಿಗಳ ಕಾರಾಸ್ಥಾನ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಇದೇ ಮಾತನ್ನು ರಾಜಕೀಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗಿರುವ ರೈತರಿಗೂ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಲೋಕಸಭೆಯಲ್ಲಿ ಅವರ ಸಂಖ್ಯೆ ೯೭, (ಶೇ. ೨೨.೫ ಇತ್ತು). ಎರಡನೇ ಲೋಕಸಭೆಯಲ್ಲಿ ೧೪೧ ಆಯಿತು. (೨೯.೧), ೩ನೇ ಲೋಕಸಭೆಯಲ್ಲಿ ೧೭೯ (ಶೇ. ೨೭.೪).

ನಾಲ್ಕನೇ ಲೋಕಸಭೆಯಲ್ಲಿ ೧೫೪ (ಶೇ. ೩೦.೬), ಐದನೇ ಲೋಕಸಭೆಯಲ್ಲಿ. ೧೬೮ (ಶೇ. ೩೩.೨), ೬ನೇ ಲೋಕಸಭೆಯಲ್ಲಿ ೧೮೯ (ಶೇ. ೩೬.೦), ೭ನೇ ಲೋಕಸಭೆಯಲ್ಲಿ ೨೦೬ಕ್ಕೆ ಏರಿತು (ಶೇ. ೩೯.೩) ೮ನೇ ಲೋಕಸಭೆಯಲ್ಲಿ ಇನ್ನಷ್ಟು ಹೆಚ್ಚಿತು. ೨೦೩ (ಶೇ. ೩೮.೩) ಅವರ ಸಂಖ್ಯೆ ಅತೀ ಹೆಚ್ಚಿದ್ದು ೯ನೇ ಲೋಕಸಭೆಯಲ್ಲಿ ೨೩೦ (ಶೇ. ೪೪.೧೪) ೧೦ನೇ ಲೋಕಸಭೆಯಲ್ಲಿ ಅವರ ಸಂಖ್ಯೆ ಗಣನೀಯವಾಗಿ ಇಳಿಯಿತು. ೧೬೩ (ಶೇ. ೩೨.೧೯) ಈ ರೈತರು ಹೆಚ್ಚಿನದನ್ನು ಸಾಧಿಸಲಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ, ರಾಜಕೀಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ ಬಂದ ಈ ರೈತರು ಒಂದೇ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವವರಲ್ಲ. ಅವರಿಗೆ ಅವರದೇ ಅದ ಪಕ್ಷವಿಲ್ಲ; ಒಬ್ಬ ರೈತನ ಅಸಕ್ತಿಗೂ ಇನ್ನೊಬ್ಬ ರೈತನ ಆಸಕ್ತಿಗೂ ವಿಭಿನ್ನತೆ ಇತ್ತು ಮತ್ತು ಇದೆ. ಊಳಿಗ ಮಾನ್ಯ ಪ್ರದೇಶದಿಂದ ಬಂದ ಭೂಮಾಲೀಕ ರೈತನಿಗೂ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಪ್ರದೇಶದಿಂದ ಬಂದ ರೈತನಿಗೂ ಅಸಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ವಿರೋಧವನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಅದರೊಂದಿಗೆ ಅವರು ರಾಜಕೀಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ ವಿವಿಧ ವರ್ಗಗಳ ಅಸಕ್ತಿಯೊಂದಿಗೆ ರಾಜಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಈ ರೀತಿಯ ದುರ್ಬಲತೆಯೇ ರೈತರಿಗೆ ಅಥವಾ ಕೃಷಿಗೆ ಶಾಪವಾಯಿತು. ಆದಕಾರಣವೇ ಕೃಷಿ ಕುರಿತು ಅದರಲ್ಲೂ ಅದಕ್ಕೆ ತಗಲುವ ವೆಚ್ಚದ ಕುರಿತು ರಾಜ್ಯಕ್ಕೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ನೀತಿಯನ್ನು ಅಳವಡಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಇರುವ ನೀತಿ ಕೂಡ ಬಹಳ ತಪ್ಪುಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದೆ. ಉದಾಹರಣೆ Agricultural Price Commisison ನ ಧೋರಣೆ ನೋಡಿ. ಅದು ಕೃಷಿಯ ವೆಚ್ಚ ಅಥವಾ ಬೆಲೆಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವಾಗಲೆಲ್ಲ ಕುಟುಂಬದ ಖರ್ಚು, ರಿಪೇರಿಖರ್ಚು, ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ತರಲು ತಗಲುವ ಖರ್ಚು, ಹಾಳಾಗುವುದರ ಬಾಬ್ತು, ಸವಕಳಿ ಬಾಬತ್ತು ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಗಣನೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಅದು ಗಣನೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಉತ್ಪಾದನಾ ಖರ್ಚು ಅತ್ಯಂತ ಹಾಸ್ಯಾಸ್ಪದವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಕೃಷಿ ಮತ್ತು ಸಹಕಾರ ವಿಭಾಗದ ಲೆಕ್ಕಚಾರದ ಪ್ರಕಾರ (೧೯೮೬-೯೭ ರಲ್ಲಿ) ರೈತರು ಪರಭಾರೆ ಮಾಡಿಸಿದ ಭೂಮಿಗೆ ಗೇಣಿ ಸೇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಇದರ ಪ್ರಕಾರ ನೀಡುವ ಗೇಣಿ ಸೊನ್ನೆ ರೂಪಾಯಿ. ಭೂಕಂದಾಯ, ರೈತರು ಟ್ಯಾಕ್ಸ ಕಟ್ಟುವುದು ರೂ.೮.೭೬; ಪ್ರತೀ ಹೆಕ್ಟೇರಿಗೆ ಕೀಟನಾಶಕಗಳ ಖರ್ಚು ರೂ. ೦.೬೩; ಬಾಡಿಗೆ / ಕೂಲಿ ಪ್ರತಿ ಹೆಕ್ಟರಿಗೆ ರೂ.೧೪೯.೯೨, ತಾಂತ್ರಿಕತೆ ಅಥವಾ ಯಂತ್ರ ಉಪಯೋಗದ ಖರ್ಚು ರೂ.೯.೭೮; ಇಷ್ಟು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ಮೇಲೆ ಹತೋಟಿ ಸಾಧಿಸಲು ಹಾಗೂ ಮಧ್ಯವರ್ತಿಗಳಿಂದ ರೈತರನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಲು ಸರ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಈಗಲೂ ಅಸಾಧ್ಯವಾಗಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಬಾರದು.

ಈ ಇಲ್ಲಾ ದ್ವಂದ್ವ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಮಟ್ಟ ಹಾಕುವುದಕ್ಕಾಗಿ ರಾಜ್ಯ(State) ಆಗಾಗ ಅನುಕಂಪ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವುದುಂಟು. ಇದು ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಸಾಂಕೇತಿಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು

"ಪರಿಹಾರ" ನೀಡುವುದರಲ್ಲಿ, ಕಮಿಟಿ ರಚಿಸುವುದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ತತ್ಸಬಂಧ ರಿಪೋರ್ಟ್‌ಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಅದಕಾರಣವೇ ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ಕಾರ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ರೈತರ ಆತ್ಮಹತ್ಯೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಾಂತೀಯ, ವೈಯಕ್ತಿಕ ಹಾಗೂ ಯಾರಿಗೂ ಸಂಬಂಧಿಸದ ವಿಷಯವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿತ್ತು. ಈ ರೀತಿಯ ಧೋರಣೆ ಕೇಂದ್ರ ಸರಕಾರದಲ್ಲೂ ಕಂಡಿತು. ಮುಂದೆ ಈ ಆತ್ಮಹತ್ಯೆ ಸಾಮಾಜಿಕವಾದುದು, ಬೆಳೆನಾಶದಿಂದಾದದ್ದು ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿ ಪರಿಹಾರ ಮೊತ್ತವನ್ನು ಸೂಚಿಸಿತು. ನೀಡಿದ ಮೊತ್ತ ಒಟ್ಟು ನಷ್ಟಕ್ಕಿಂತಲೂ ಕಡಿಮೆಯೇ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಹಾಳಾಗುತ್ತಿರುವ ಕೃಷಿ ಬದುಕಿಗೆ, ರೈತರ ಅರ್ಥಿಕತೆಗೆ ಹಾಗೂ ಆತ್ಮಹತ್ಯೆಗಳಿಗೆ ರಾಜ್ಯ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ಹೊರಲೇಬೇಕಾಗಿದೆ. ಅದರೊಂದಿಗೆ ತನ್ನ ಕಾರ್ಯಸೂಚಿಯಲ್ಲಿ ಮಹತ್ತರ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ತರಬೇಕಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ರೈತರ ಪ್ರತಿಭಟನಾ ತಂತ್ರಗಳೂ ಅತೃಪ್ತಿಗಳೂ ಕೆಲವೇ ಪ್ರದೇಶ ಅಥವಾ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಸೀಮಿತವಾಗದೆ, ಇಡೀ ನಾಗರಿಕ ಸಮಾಜ ವಿವಿಧ ರಚನೆಗಳಿಗೆ ಕೂಡ ಹರಡಬಹುದು. ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ "ನಿಸ್ತೇಜ ಕ್ರಾಂತಿ" "ಪರಿಪೂರ್ಣ ಕ್ರಾಂತಿ" ಆಗಿ ಪರಿವರ್ತಿತವಾಗಬಹುದು.

●

ಹಿಂದಣ ಹೆಜ್ಜೆ

ವಿದೇಶಿ ಭಾಂಡವಲವು ನಮ್ಮ ಕೊರಳಿಗೆ ಉರುಲು

• ಗುರುರಾವ ವಾಳವೇಕರ

(ಕ್ರಿ.ಶ.೧೯೨೮ರಲ್ಲಿ, 'ಜಯ ಕರ್ನಾಟಕ' ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದ ಚಿಂತಕರೊಬ್ಬರು ವಿದೇಶಿ ಬಂಡವಾಳದ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಬರೆದ ಲೇಖನವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪುನಃ ಮುದ್ರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮಹತ್ವ ಪಡೆದಿರುವ ಈ ಲೇಖನ ಈಗಲೂ ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗಿದೆ. ಕೇವಲ 'ಕಾಲ'ದ ಗಣನೆಯಿಂದಷ್ಟೆಯಲ್ಲದೆ ವಿಷಯವನ್ನು ಪರಿಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಪರಿ, ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ವಿಶ್ಲೇಷಣಾ ವಿಧಾನ, ಭಾಷೆಯ ಬಳಕೆ ಮುಂತಾದ ನೆಲೆಗಳಿಂದಲೂ ಇದೊಂದು ಕುತೂಹಲಕಾರಿ ಲೇಖನ. ೭೦ ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ದೇಶೀಯ ವಿದ್ವಾಂಸರೊಬ್ಬರು ೧೯೯೦ರ ದಶಕದ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಚಿಂತನೆ ನಡೆಸಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಳ್ವಿಕೆಯಿದ್ದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದ ದೇಶೀಯ ಚಿಂತಕ, ವಿದೇಶಿ ಬಂಡವಾಳದ ಬಗ್ಗೆ ತೀಕ್ಷ್ಣವಾದ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸಿರುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಇಂದು ವಿದೇಶಿ ಬಂಡವಾಳದ ಅಗತ್ಯ, ಅದರ ಪರವಾದ ವಾದಗಳು, ಅದರಿಂದದ ಆ ಬಹುದಾದ ಹಾನಿ-ಲಾಭಗಳು, ಅದರ ನಿಯಂತ್ರಣ, ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಉದಾರವಾದಿ ಧೋರಣೆ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ತೀವ್ರ ಚರ್ಚೆ ನಡೆದಿದೆ. ನವವಸಾಹತುಶಾಹಿ, ಅಗೋಚರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ, ವಾಷಿಂಗ್‌ಟನ್ ಕನ್‌ಸೆನ್ಸಸ್‌ಗಳು ಚಲಾವಣೆಯಲ್ಲಿರುವ ಇಂದಿನ ದಿನಮಾನದಲ್ಲಿ, ವಾಳವೇಕರ ಅವರು ವಿದೇಶಿ ಬಂಡವಾಳದ ಸಾಧಕ-ಭಾಧಕಗಳ ಬಗ್ಗೆ, ಅದನ್ನು ಕುರಿತ ಸರ್ಕಾರದ ನೀತಿಯ ಬಗ್ಗೆ, ಚರ್ಚೆ ನಡೆಸಿರುವುದು ಅಚ್ಚರಿಯ ಸಂಗತಿಯಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಲೇಖಕರು ಬಳಸಿರುವ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನವೂ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದುದಾಗಿದೆ. ವಿದೇಶಿ ಆಳ್ವಿಕೆ ಮತ್ತು ವಿದೇಶಿ ಬಂಡವಾಳಗಳು ಅಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದಾಗ ಉಂಟಾಗಬಹುದಾದ ಹಾನಿಗಳನ್ನು ಪುರಾವೆಗಳ ಸಮೇತ, ಅಂಕಿ-ಸಂಖ್ಯೆಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ, ನಿದರ್ಶನಗಳ ಮೂಲಕ ಲೇಖಕರು ಇಲ್ಲಿ ವಿಶದಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ತಮ್ಮ ಪ್ರಮೇಯಕ್ಕೆ ಸಮರ್ಥನೆಯನ್ನು ಅನೇಕ ವಿದೇಶಿ ತಜ್ಞರ, ದೇಶೀಯ ವಿದ್ವಾಂಸರ, ಬ್ರಿಟೀಶ್ ಸಂಸದೀಯ ಮಂಡಳಿಗಳ ಮುಂದೆ ತಜ್ಞರು-ಅಧಿಕಾರಿಗಳು ನೀಡಿದ ಸಾಕ್ಷಿಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ವಿದೇಶಿ ಬಂಡವಾಳದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಆರ್ಥಿಕ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆ ಹಾಗೂ ವಿದೇಶಿ ಆಳ್ವಿಕೆಯಿಂದ ನಿಷ್ಪನ್ನಗೊಳ್ಳುವ ರಾಜಕೀಯ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆ-ಇವೆರಡರ ನಡುವೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಲೇಖಕರು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಬಗ್ಗೆ ಸ್ಕಾಬ್ ಎಂಬ ವಿದ್ವಾಂಸರ, ಮಹಾದೇವ ಗೋವಿಂದ

ರಾನಡೆಯಂತಹ ದೇಶೀಯ ಚಿಂತಕರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಅವರು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರದಂತಹ ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿಷಯವೊಂದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಸರಳವಾಗಿ, ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸುವುದು, ವಾಳವೇಕರ ಅವರಿಗೆ ೧೯೨೮ರಷ್ಟು ಹಿಂದೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಕಣ್ಣು ತೆರೆಸಬೇಕು. ಕಚ್ಚಾಮಾಲು (Raw Materials) ಮತ್ತು ಪಕ್ಕಾಮಾಲು (finished goods) ಎಂಬ ಪ್ರಾಸರೂಪದ ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವತ್ತಾಗಿ ಬಳಸಲಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಉದ್ಧರಿಸಲಾದ ಇಂಗ್ಲೀಶ್ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಕನ್ನಡ ಅವತರಣವನ್ನು ಅಲ್ಲಿಯೇ ನೀಡಲಾಗಿದೆ. ದೇಶೀಯ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ-ವಿಜ್ಞಾನಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದಿಡುವ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಈ ಲೇಖನವು ಒಂದು ಮಾದರಿ. ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಿರುವ ವಿಷಯದ ಪರಾಮರ್ಶೆಗೆ ನಾನು ಕೈ ಹಾಕುವುದಿಲ್ಲ. ಲೇಖನವು ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ಸ್ವಯಂಪೂರ್ಣವಾಗಿದೆ, ಸ್ವಯಂವೇದ್ಯವಾಗಿದೆ. - ಟಿ.ಆರ್.ಸಿ.)

ವಿದೇಶಿ ಭಾಂಡವಲದ ಪ್ರಶ್ನೆ ಹಿಂದೀಜನರನ್ನು ಬಹು ದಿವಸದಿಂದ ಪೀಡಿಸುತ್ತದೆ. ಪರಕೀಯರು ಹಿಂದುಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಭಾಂಡವಲವನ್ನು ಬಿತ್ತುತ್ತಾರೆಂಬುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಗೊತ್ತಿದ್ದ ಮಾತು. ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ವಿದೇಶಿ ಭಾಂಡವಲಕ್ಕೆ ನಾವು ಅಥವಾ ನಮ್ಮ ಆಳರಸರು (ಯಾಕಂದರೆ ನಮಗೆ ರಾಜಕೀಯ ಅಸ್ತಿತ್ವವೇ ಇಲ್ಲ). ಅನುವು ಕೊಡಬೇಕು, ವಿದೇಶಿ ಭಾಂಡವಲದಿಂದ ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಹಿಂದುಸ್ಥಾನದ ಹಿತವಾಗುತ್ತದೆ, ವಿದೇಶಿಭಾಂಡವಲವು ಯಾವ ಯಾವ ರೂಪಗಳನ್ನು ತಾಳಿ ಹಿಂದುಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಸೇರುತ್ತದೆಂಬುದನ್ನು ವಿಚಾರಿಸುವುದು ಅತ್ಯವಶ್ಯವಿದೆ.

ಭಾಂಡವಲವು ಎಲ್ಲ ಉದ್ಯೋಗ ವ್ಯವಸಾಯಗಳ ತಳಹದಿ. ಭಾಂಡವಲದ ವಿಪುಲತೆ ಅಥವಾ ಕೊರತೆಯ ಮೇಲೆ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಆರ್ಥಿಕ ಉನ್ನತಿ ಅವಲಂಬಿಸಿದೆ. ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಭಾಂಡವಲದ ಕೊರತೆಯಿದೆ. ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಅಲ್ಪಸ್ವಲ್ಪ ಭಾಂಡವಲವಿದ್ದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ಉದ್ಯೋಗ ವ್ಯವಸಾಯಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಕಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಪರಕೀಯರು ತಮ್ಮ ಭಾಂಡವಲವನ್ನು ನಿರ್ಭಯದಿಂದ ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಬಿತ್ತುತ್ತಾರೆ, ಹಿಂದೀಭಾಂಡವಲವು ಹೊರಗೆ ಬರಲಿಕ್ಕೆ ನಾಚುತ್ತದೆ. ಪರಕೀಯ ಭಾಂಡವಲವು ಕುಣಿಯತ್ತ ಹೊರಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಇದರ ಇಂಗಿತವೇನು?

ಹಿಂದುಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ವಿದೇಶಿ ಭಾಂಡವಲವು ಬರುವುದರಿಂದ ಅನೇಕ ಹೊಸ ಉದ್ಯೋಗಗಳು ಹೊರಟಿರುತ್ತವೆ, ಅನೇಕ ಜನರಿಗೆ ಹೊಟ್ಟೆತುಂಬಿಕೊಳ್ಳಲಿಕ್ಕೆ ಅದರಿಂದ ಸಹಾಯವಾಗಿದೆ, ಹಿಂದುಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಒಂದು ತರದ ಔದ್ಯೋಗಿದ ವಾತಾವರಣವು ಉಂಟಾಗಿದೆ, ನಮ್ಮ ಜನರಿಗೆ ಉದ್ಯೋಗ ವ್ಯವಸಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಅಭಿರುಚಿಯುಂಟಾಗಿದೆ -ಎಂದು ವಿದೇಶಿ ಭಾಂಡವಲವನ್ನು ಹಾಡಿ ಹರಸಿ, ಅದನ್ನು ಆತುರತೆಯಿಂದ ಬರಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಕೆಲವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಾರೆ. ವಿದೇಶಿ ಭಾಂಡವಲದ ಆಗಮನದಿಂದಾದ ಅಪರಿಮಿತ ಹಾನಿಯ ಕಡೆಗೆ ಅವರ ಲಕ್ಷ್ಯವಿಲ್ಲ.

೧. ಪರಕೀಯರು, ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಬ್ರಿಟಿಶರು, ಹಿಂದುಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಭಾಂಡವಲವನ್ನು ಹಾಕಿ ಕಾರಖಾನೆಗಳನ್ನು ತೆಗೆದು, ಗಿರಣಿಗಳನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿ, ಚಹಾ ಕಾಫಿ ತೋಟಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ ಅಡತಿಗಳನ್ನು ನಡಿಸಿ ಮತ್ತು ಬ್ಯಾಂಕುಗಳನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿ ಸತ್ತಾಧೀಶರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಸಜಾತೀಯರ ಕೈಯಲ್ಲಿ ರಾಜಸತ್ತೆ ಎಷ್ಟು ಹೆಚ್ಚು ಇದ್ದೀತು, ಅಷ್ಟು ಹೆಚ್ಚು ತಮ್ಮ ವ್ಯವಹಾರವು ಬೆಳೆವುದೆಂದು ಬ್ರಿಟಿಶ ಭಾಂಡವಲಿಗರು ಅನುಭವದಿಂದ ಕಂಡುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅವರು ರಾಜಕೀಯಸತ್ತೆ ಆಳರಸರ ಕೈಬಿಡಬಾರದೆಂದು ಹೆಣಗಾಡುತ್ತಾರೆ. ಹಿಂದೀಜನರಿಗೆ ಸ್ವರಾಜ್ಯದ ತುಣುಕು ದೊರೆತರೂಕೂಡ ಅಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ತಮಗಿರುವ ಸವಲತ್ತುಗಳು ಕಡಿಮೆ ಯಾಗುವುವು, ಮತ್ತು ತಮ್ಮ ಭಾಂಡವಲದಿಂದ ಬರುವಷ್ಟು ಲಾಭವು ಬರುವುದಿಲ್ಲೆಂದು ಅವರು ತಿಳಿದಿರುತ್ತಾರೆ. ಬ್ರಿಟಿಶ ಭಾಂಡವಲವು ಹೆಚ್ಚಿದಷ್ಟು ಸ್ವರಾಜ್ಯದ ಸುದಿನವು ದೂರ ಹೋಗುವುದು. ಬ್ರಿಟಿಶ ವ್ಯಾಪಾರಸ್ಥರ ಚೇಂಬರ ಆಫ ಕಾಮರ್ಸ ಎಂಬ ಸಂಘಗಳ ಚಟವಟಿಕೆ ಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ, ಅವು ಹಿಂದೀಜನರ ರಾಜಕೀಯ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಗೆ ಎಷ್ಟು ಸಹಾನುಭೂತಿ ಯನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತವೆಂಬುದು ಒಡೆದು ಕಾಣುತ್ತದೆ.

೨. ಪರಕೀಯ ಭಾಂಡವಲವು ಹಿಂದುಸ್ಥಾನದಿಂದ ಲಾಭದ ರೂಪದಿಂದ ಅಗಣಿತ ದ್ರವ್ಯವನ್ನು ಹೊತ್ತುಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಮುಂಬಯಿ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಪ್ರೊಫೆಸರರೂ ಹಾಗೂ ಹೆಸರಾದ ತಜ್ಞರೂ ಆದ ಶ್ರೀಯುತ ಕೇ. ಟಿ. ಶಹಾ ಇವರು, ಪ್ರತಿವರ್ಷ ಹಿಂದುಸ್ಥಾನದಿಂದ ೭೫ ಕೋಟಿ ರೂಪಾಯಿಗಳು ಪರಕೀಯ ಭಾಂಡವಲಿಗರಿಗೆ ಲಾಭರೂಪ ದಿಂದ ಸಲ್ಲುತ್ತದೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಿದ್ದಾರೆ. ೭೫ ಕೋಟಿಯಲ್ಲಿ ಲೆಖ್ಖಕ್ಕೆ ಹತ್ತದ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣದ(Invisible) ಭಾಂಡವಲದ ಬಡ್ಡಿ ಅಥವಾ ಲಾಭವು ಸೇರಿಲ್ಲವಂತೆ! ಹಾಗಾದರೆ ಲೆಖ್ಖಕ್ಕೆ ಹತ್ತದ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣದ ಲಾಭವು ಯಾವುದು? ಪರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿತವಾದ ಹಾಗೂ ಅಲ್ಲಿಯೇ ಮುಖ್ಯ ಕಚೇರಿಗಳಿದ್ದ (Head Office) ಇನ್ನು ಅರನ್ಸ ಕಂಪನಿಗಳಿಗೆ ಹಿಂದುಸ್ಥಾನದಿಂದ ಎಷ್ಟು ಬಡ್ಡಿ ಅಥವಾ ಲಾಭವು ದೊರೆಯುತ್ತದೆಂಬುದು ತಿಳಿವುದಿಲ್ಲ. ಇದಲ್ಲದೆ ಹಿಂದುಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿಯ ಕಾರಖಾನೆಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಗಿರಣಿಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಿಟಿಶ ಜನರ ಪಾಲುಗಳು (ಶೇರುಗಳು) ಎಷ್ಟು ಅವೆ, ಆ ಬಗ್ಗೆ ಅವರಿಗೆ ಎಷ್ಟು ಲಾಭವು ಮುಟ್ಟುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಲಿಕ್ಕೆ ಮಾರ್ಗವಿಲ್ಲ. ವಿದೇಶಿ ಭಾಂಡವಲವು ಹಿಂದುಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಬರದಿದ್ದರೆ ಪ್ರತಿವರ್ಷ ಹಿಂದುಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿಯೇ ಉಳಿದು, ಅದರಿಂದ ಹಿಂದೀ ಉದ್ಯೋಗ ವ್ಯವಸಾಯಗಳಿಗೆ ಸಹಾಯವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಭಾಂಡವಲವನ್ನು ಬಿತ್ತಿ ಭಾಂಡವಲವನ್ನು ಬೆಳೆಯಬೇಕು. ಭಾಂಡವಲದ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಎರಡರಿಂದಾಗುತ್ತದೆ. (ಅ) ಉದ್ಯೋಗ ವ್ಯವಸಾಯಗಳಲ್ಲಿ, ವ್ಯಾಪಾರ ಉದ್ಯಮೆಗಳಲ್ಲಿ, ತೊಡಕಿಸಿದ ಭಾಂಡವಲದಿಂದ ಆಗುವ ಲಾಭ. (ಆ) ಜನರು ಗಳಿಸಿದ ಹಣದಿಂದ ತಮ್ಮ ಖರ್ಚು ಕಳೆದಾದ ಉಳಿತಾಯ. ಉದ್ಯೋಗ ವ್ಯವಸಾಯಗಳಲ್ಲಿಯ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಪಾರ ಉದ್ದಿಮಗಳಲ್ಲಿಯ ಲಾಭದ ದೊಡ್ಡ ಅಂಶವು

ದೇಶದ ಹೊರಗೆ ಹೋದರೆ ಹೊಸ ಭಾಂಡವಲವು ಹೇಗೆ ದೊರೆಯಬೇಕು? ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಭಾಂಡವಲದ ಸಂಚಯವಾಗವುದು ಈ ತರದ ಲಾಭದಿಂದಲೇ. ಜನರ ಉಳಿತಾಯದಿಂದ ದೊರಕುವ ಭಾಡವಲವು ತೀರ ಕಡಿಮೆ, ಅದರಲ್ಲಿ ಹಿಂದುಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿಯ ಜನರ ಉತ್ಪನ್ನವು ಅತ್ಯಲ್ಪವಾಗಿತುತ್ತದೆ. ಅದರಿಂದ ಹೊಟ್ಟೆ ಹೊರಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ಸಾಕುಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಿಂದೀ ಜನರ ಉಳಿತಾಯದಿಂದ ಭಾಂಡವಲವು ಕೂಡಿಬಿದ್ದೀತೆಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಬೇಕು.

೩. ಪರಕೀಯ ಭಾಂಡವಲವು ಹಿಂದುಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಬರದದ್ದರೆ ನಿಸರ್ಗದೇವತೆ ಕೊಟ್ಟ ಸಂಪತ್ತಿಯ ಉಪಯೋಗವು ನಮಗೆ ಆಗುತ್ತಿದ್ದಿಲ್ಲವೆಂದೂ, ಪರಕೀಯ ಭಾಂಡವಲವು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಕಚ್ಚಾಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿದ್ದ (Crude form) ಸಂಪತ್ತು ಗಿರಾಕಿಗೆ ಬೇಕಾದ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ತರಲಿಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾಗಿದೆಂದೂ, ಪರಕೀಯ ಭಾಂಡವಲದ ಪುರಸ್ಕರ್ತರು ಜಂಭದಿಂದ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ನಿಸರ್ಗದ ಹೊಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ಸಂಪತ್ತು ಹಳಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹಿಂದುಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಭಾಂಡವಲವು ಕೂಡಿದ ಬಳಿಕ ಅದನ್ನು ಹೊರಗೆ ತೆಗೆಯಲಿಕ್ಕೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲವೋ? ಹಾಗೆ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಎಲ್ಲ ಲಾಭವು ಹಿಂದುಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿಯೇ ಉಳಿದು ಅದರಿಂದ ಹೆಚ್ಚಿನ ಕಾರಖಾನೆಗಳನ್ನು ತೆಗೆಯಬಹುದು. ಕಚ್ಚಾಮಾಲು ಮಾರಿ ರೈತರ ಪದರಿನಲ್ಲಿ ಹಣ ಬಿದ್ದರೆ ಒಳಿತು. ಆದರೆ ಬ್ರಿಟಿಶಜನರು ಆಳರಸರ ಸಹಾಯದಿಂದ ಹಿಂದೀಜನರ ರಾಜಕೀಯ ಪರವಶತೆಯ ಮೂಲಕ, ಕಚ್ಚಾಮಾಲಿನಿಂದ ಪಕ್ಕಾಮಾಲು ಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ಆದ ಎಲ್ಲ ಲಾಭವನ್ನು ತಮ್ಮ ಪಾಲಿಗಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವರು. ಇದರಿಂದ ಹಿಂದಿ ರೈತರಿಗೆ ಅಪರಿಮಿತ ಹಾನಿಯೆಂಬುದು ಕೂಸಿಗೆ ತಿಳಿವ ಮಾತು. ಭಂಗಾರ, ಕಬ್ಬಿಣ, ಕಲ್ಲಿದ್ದಲಿ, ಚಿಮಣಿ ಎಣ್ಣೆ ಮುಂತಾದುವುಗಳು ಹಿಂದುಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಭಾಂಡವಲವು ಕೂಡುವವರೆಗೆ ಖಣಿಗಳಲ್ಲಿದ್ದರೆ ಅದರಿಂದಾಗುವ ಹಾನಿಯೇನು? ನಮ್ಮಲ್ಲಿದ್ದ ಖನಿಜಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಅಗಿದು ಬಳಕೊಂಡು ಹೋಗಗೊಡುವುದರಿಂದ ಆದ ಹಾನಿ ಎಂದೂ ತುಂಬಿಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಬ್ರಿಟಿಶರು ಕೂಡ ತಮ್ಮಲ್ಲಿದ್ದ ಕಲ್ಲಿದ್ದಲಿಯ ಖಣ್ಣೆಗಳ ಉಪಯೋಗವನ್ನು ಬಹಳ ಜಾಗ್ರತೆಯಿಂದ ಮಾಡ ಬೇಕೆಂದು ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಹೇಳತೊಡಗಿದ್ದಾರೆ. ಸ್ವರಾಜ್ಯದ ಘನತೆಗೇರಿದ ಯಾವ ದೇಶವೂ ಪರಕೀಯರಿಗೆ ತನ್ನ ನಿಸರ್ಗದೇವತೆ ದಯಪಾಲಿಸಿದ ಸಂಪತ್ತಿಯನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಿಕ್ಕೆ ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ.

೪. ಹಿಂದುಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿಯ ಯುರೋಪೀಯ ಕಾರಖಾನೆದಾರರು ಹಿಂದೀ ಕೂಲಿಕಾರರನ್ನು ಹೇಗೆ ನಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆಂಬುದು ಸರ್ವಶ್ರುತವಾದ ಮಾತು. ಹಿಂದೀಜನರ ಮೇಲೆ ಅಮಲು ನಡಿಸುವುದು ತಮ್ಮ ಹಕ್ಕೆಂದು ಇವರು ತಿಳಿಯತ್ತಾರೆ. ಪ್ಲೀಹ (Spleen) ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡು ಯುರೋಪಿಯ ಜನರ ಒದಿಕೆಗಳನ್ನು ತಿಂದು ಪ್ರಾಣಕ್ಕೆ ಎರವಾಗುವ ಹಿಂದೀಜನರ ಸಂಖ್ಯೆಕಡಿಮೆ ಇಲ್ಲ. ಬ್ರಿಟಿಶ ಜನರ ಚಹಾದ ತೋಟಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಹೋದ ಕೂಲಿಕಾರರ ಸ್ಥಿತಿ ತೀರ ಕೋಚನೀಯವಾಗಿದೆ. ಈತರದ ರೋಗಗ್ರಸ್ಥ ಜನರ ಮಕ್ಕಳು

ನಿರೋಗಿಗಳೂ ಸದೃಢರೂ ಇರುವುದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಈ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಕೂಲಿಕಾರರಿಗೆ ಹೊಟ್ಟೆಗೆ ದೊರೆಯುತ್ತದೆಂದು ಸಂತೋಷ ಬಡುವುದು ತೀರ ತಪ್ಪು. ಸ್ವಲ್ಪಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಇವರು ದುರ್ಬಲರಾಗಿ ತಮ್ಮ ಉಪಜೀವನಕ್ಕಾಗಿ ಸಮಾಜದ ಮೇಲೆ ಅವಲಂಬಿಸುತ್ತಾರೆ. ತಮಗೆ ಲಾಭವು ಕಡಿಮೆಯಾದರೂ ಚಿಂತೆಯಿಲ್ಲ, ಕೂಲಿಕಾರರ ಸ್ಥಿತಿ ಕೆಡಬಾರದು, ಅದರಿಂದ ಎಲ್ಲ ಸಮಾಜದ ಹಾನಿಯಾಗುತ್ತದೆ -ಎಂಬ ಭಾವನೆ ಯುರೋಪಿಯನರಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವುದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆಳರಸರು ನಿಯಮನಿರ್ಬಂಧನೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ ಕೂಲಿಕಾರರ ಹಿತರಕ್ಷಣೆ ಮಾಡುವಂತೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ರೇಲ್ವೆಗಳಲ್ಲಿಯ ಕೂಲಿಕಾರರ ಸಂಘಗಳು (ಮುಷ್ಕರಗಳು) ಅವರ ದುಸ್ಥಿತಿಯ ನಿದರ್ಶನವಾಗಿವೆ.

೫. ಯುರೋಪಿಯರ ಕಾರಖಾನೆಗಳಲ್ಲಿ ಜವಾಬದಾರಿಯ ಹಾಗೂ ಮೇಲುತರಗತಿಯ ಸ್ಥಳಗಳ ಮೇಲೆ ಹಿಂದೀ ಜನರ ನೇಮಣೂಕು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹಿಂದೀಜನರಿಗೆ ಹೊಸ ಕಲೆಗಳನ್ನು ಕಲಿತುಕೊಳ್ಳುವ ಅನುವು ದೊರೆವುದಿಲ್ಲ. ಹೇಳಿದಷ್ಟು ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಕೂಲಿಕಾರರಂತೆ ಇರವುದು ಹಿಂದೀಜನರ ಪಾಲಿಗೆ ಕಟ್ಟಿಟ್ಟುದಾಗಿದೆ. ಈ ತರದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಇದ್ದರೂ ಉದ್ಯೋಗ ವ್ಯವಸಾಯದ ವಾತಾವರಣವು ಹಬ್ಬುತ್ತದೆಂಬ ವಿಚಾರದಿಂದ ನಮ್ಮ ಜನರು ಹೋಗುತ್ತಾರಲ್ಲ! ರೇಲ್ವೆಗಳು ಹಿಂದುಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಬಂದು ೫೦-೬೦ ವರ್ಷಗಳಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಯಿತು. ಆದರೆ ೫೦-೬೦ ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ರೇಲ್ವೆ ವರ್ಕಶಾಪುಗಳಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟು ಹಿಂದೀಜನರು ಹೆಚ್ಚಿನ ತರಗತಿಯ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ? ಹಿಂದೀಜನರಿಗೆ ಆತರದ ಜ್ಞಾನವಾಗಬೇಕೆಂದು ಯಾವ ಅನುಕೂಲತೆಗಳನ್ನು ರೇಲ್ವೆಯವರು ಏರ್ಪಾಡು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ? ಪರರಾಷ್ಟ್ರಗಳಿಗೆ ಹೋಗಿ ಶಿಕ್ಷಣ ಹೊಂದಿ ಬಂದ ಹಿಂದೀಜನರಿಗೆ ಕೂಡ ಕಾದಿಟ್ಟ ನೌಕರಿಗಳು ದೊರೆವುದಿಲ್ಲ. ಎಷ್ಟು ವರ್ಕಶಾಪುಗಳಲ್ಲಿ ಹಿಂದೀ ಕೂಲಿಕಾರರಿಗೆ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕೊಡುವ ವರ್ಗಗಳು ಅವೆ? ಇದೆಲ್ಲ ಬದಿಗಿರಲಿ; ಕೂಲಿಕಾರರಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಬೇರೆ ನೌಕರರಲ್ಲಿ ಬ್ರಿಟಿಶ ಮತ್ತು ಹಿಂದೀ ಎಂಬ ಭೇದಭಾವವು ಸ್ಥಿರವಾಗಿದೆ. ಅರ್ಧಶತಮಾನದಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಕಾಲಾವಧಿಯಲ್ಲಿ ಹಿಂದುಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿಯ ಬ್ರಿಟಿಶ ಜನರಿಂದ ನಡಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಒಂದು ರೇಲ್ವೆಯಲ್ಲಾದರೂ ಟ್ರ್ಯಾಫಿಕ ಮ್ಯಾನೇಜರ ಅಥವಾ ವರ್ಕ್ಸ ಮ್ಯಾನೇಜರ ಆಗುವ ಯೋಗ್ಯತೆಯುಳ್ಳ ಹಿಂದಿ ಮನುಷ್ಯನು ಸಿಕ್ಕಬಾರದೇ! ಅನೇಕ ಹಿಂದೀ ರೇಲ್ವೆಗಳ ಮಾಲೀಕರು ಸರಕಾರದವರಿದ್ದರೂ ಅವುಗಳನ್ನು ನಡಿಸುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಯುರೋಪೀಯ ಕಂಪನಿಗಳಿಗೆ ಕೊಡಬೇಕೆಂದು ಬ್ರಿಟಿಶ ಆಳರಸರ ಹಾಗೂ ಬ್ರಿಟಿಶ ವರ್ತಕರ ಹಟ! ಕಾಯದೆ ಮಂಡಳಗಳಲ್ಲಿ ಈ ತರದ ಕಾರಭಾರದ ಮೇಲೆ ಟೀಕೆಯಾದರೆ ಅಥವಾ ಈ ತರದ ಪಂಕ್ತಿ ಪ್ರಪಂಚದ ಬಗ್ಗೆ ನಿಷೇಧ ಪ್ರದರ್ಶಕ ಠರಾವುಗಳು ಪಾಸಾದರೆ, ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ರೇಲ್ವೆ ಕಂಪನಿಗಳನ್ನು ವಿಚಾರಿಸುತ್ತೇವೆಂದು ಹೇಳಲು ಆಳರಸರು ಸಿದ್ಧರಿರುತ್ತಾರೆ. ಒಂದೇ ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಮಾದರಿಗಾಗಿ ಕೊಡುತ್ತೇವೆ.

ಕಾಗದ ಮಾಡುವ ಕೆಲವು ಕಾರಖಾನೆಗಳು ೫೦ ವರ್ಷಗಳಿಂದ ಹಿಂದುಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ನಡೆದಿವೆ. ಈ ಕಾರಖಾನೆಗಳಲ್ಲಿ ಫೋರಮನ ಜಾಗೆಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಜಾಗೆ ಹಿಂದೀಜನರಿಗೆ ದೊರೆತಿಲ್ಲ. ರಾಣೀಗಂಜದ ಕಾಗದ ಕಾರಖಾನೆಯಲ್ಲಿ ೧೨ ಯುರೋಪೀಯರಿದ್ದರು. ಕಳೆದ ೨೦ ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಆರು ಜನ ಯುರೋಪೀಯರು ಹೆಚ್ಚಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಹೆಚ್ಚಿನ ಯಂತ್ರಗಳು ಬಂದವೆ. ಆದರೂ ಯುರೋಪೀಯನನ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೀ ಮನುಷ್ಯನ ನೇಮಣೂಕು ಆಗಿಲ್ಲ. ಯುರೋಪೀಯನನಿಗಿಂತ ಕಡಿಮೆ ಪಗಾರದ ಮೇಲೆ ಹಿಂದೀ ಮನುಷ್ಯನು ಎಷ್ಟೇ ಚಲೋ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿಲಿಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧನಿರುತ್ತಾನೆ. ಆದರೂ ಸಜಾತೀಯನ ಮೇಲಿನ ಮುಮತೆಯಿಂದ ಯುರೋಪೀಯ ಕಾರಖಾನೆದಾರರು ಯುರೋಪೀಯನರ ನೇಮಣೂಕು ಮಾಡುತ್ತಾರಲ್ಲದೆ ಹಿಂದೀಜನರರನ್ನು ನೇಮಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಗೋಜಿಗೆ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ೧೯೨೩ರಲ್ಲಿ ಯುರೋಪೀಯ ಅಧಿಕಾರಿಸ್ಥರಿಂದ ತುಂಬಿದ ರಾಣಿಗಂಜದ ಕಾಗದ ಕಾರಖಾನೆ ೨೯ ರೂ.ಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಟನ್ ದರದಿಂದ ಕಾಗದ ಮಾರುತ್ತಿತ್ತು. ಅದೇ ಕಾರಖಾನೆ ಹಿಂದೀ ಅಧಿಕಾರಸ್ಥರನ್ನು ನೇಮಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರೆ ೨೩ ರೂ.ಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಟನ್ನ ಕಾಗದ ಮಾರಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಟ್ಯಾರಿಫ್ ಬೋರ್ಡಿನವರು ಕಾಗದದ ಉದ್ಯೋಗದ ಚೌಕಶಿ ಮಾಡಿ ತಮ್ಮ ಮತ ಕೊಟ್ಟಿದೇನಂದರೆ:- "An industry in which Indians could never expect to fill the higher appointments, would have scaut claim to assistance form the State"; ಸಾರಾಂಶ: ಯಾವ ಕಾರಖಾನೆಯಲ್ಲಿ ಹಿಂದೀ ಜನರಿಗೆ ಮೇಲುತರಗತಿಯ ನೌಕರಿಗಳು ದೊರೆವುದಿಲ್ಲವೋ ಆ ಕಾರಖಾನೆದಾರರಿಗೆ ಸರಕಾರದ ಸಹಾಯ ಬೇಡುವ ಹಕ್ಕು ಇಲ್ಲ.

೬. ಪರಕೀಯ ಭಾಂಡವಲದಿಂದ ಪರಕೀಯರಿಂದ ನಡಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಕಾರಖಾನೆಗಳು ನಮ್ಮ ಕಾರಖಾನೆಗಳೆಂಬ ತಪ್ಪು ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡು, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ತಯಾರಾಗುವ ಮಾಲಿಗೆ ಉತ್ತೇಜನ ದೊರೆಯುಬೇಕೆಂದೂ ಪರದೇಶದಿಂದ ಬರುವ ಮಾಲಿನ ಮೇಲೆ ಜಕಾತಿಯನ್ನು ಹೇರಬೇಕೆಂದೂ ಕೆಲವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಸ್ಪರ್ಧೆ ಇಲ್ಲದಂತಾಗಿ ಹಿಂದುಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಪರಕೀಯ ಕಾರಖಾನೆದಾರರಿಗೆ ತಮ್ಮ ಹುಟ್ಟುವಳಿಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿನ ಕ್ರಯಕ್ಕೆ ಮಾರಲಿಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾಗುತ್ತದೆ. ಪರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ತಯಾರಾಗಿ ಬರುವ ಮಾಲು ಹಾಗೂ ಹಿಂದುಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಪರಕೀಯ ಭಾಂಡವಲದಿಂದ ಪರಕೀಯರ ನೇತೃತ್ವದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಕಾರಖಾನೆಗಳಲ್ಲಿ ತಯಾರಾಗುವ ಮಾಲಿನಲ್ಲಿಯ ಭೇದವು ಏನೆಂದರೆ, ಎರಡನೆಯ ತರದ ಮಾಲನ್ನು ತಯಾರಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗುವ ಕಡಿಮೆ ತರದ ಕೂಲಿಕಾರರ ಕೂಲಿಯು, ಹಿಂದೀಜನರ ಪದರಿನಲ್ಲಿ ಬೀಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಕಾರಖಾನೆಗಳ ಲಾಭದಿಂದ ಪುಷ್ಟರಾದ ಬ್ರಿಟಿಶ ಭಾಂಡವಲಿಗರು ಹಿಂದೀ ಜನರ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಗತಿಗೆ ತಡೆಹಾಕಲಿಕ್ಕೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಹಾತೊರೆಯುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ, ಅಷ್ಟುಜನ ರಾಜಕೀಯ ಹಿತಶತ್ರುಗಳನ್ನು ನಾವಾಗಿಯೇ ಹುಟ್ಟಿಸಿಕೊಂಡಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಸ್ಪರ್ಧೆ ಇರುವುದರಿಂದ ಯೋಗ್ಯ ಮಾಲು ಕೊಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದಲ್ಲದೆ ರಾಜಕೀಯ ಹಕ್ಕುಗಳ ಮೇಲೆ ತಿಲಾಂಜಲಿಯನ್ನು ಬಿಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದೇ ಹೊಸ

ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತೇವೆ. ಹಿಂದುಸ್ಥಾನ ಹಾಗೂ ಬ್ರಹ್ಮದೇಶದ ಖಣಿಗಳೊಳಗಿಂದ ಚಿಮಣಿ ಎಣ್ಣೆಯನ್ನು ತೆಗೆವ ಬ್ರಿಟಿಶ ಕಂಪನಿಗಳ ಮತ್ತು ಪರದೇಶಿ ಎಣ್ಣೆಯನ್ನು ತಂದು ಹಿಂದುಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಮಾರುವ ಅಮೇರಿಕನ ಕಂಪನಿಗಳ ನಡುವಿನ ಸ್ಪರ್ಧೆಯಿಂದ, ಎಣ್ಣೆಯ ದರದ ಮೇಲಾದ ಪರಿಣಾಮವು ತೀರ ಹೊಸದು. ಎಣ್ಣೆಯ ದರವನ್ನು ಇಳಿಸಿದೊಡನೆ ಬ್ರಿಟಿಶ ಕಂಪನಿಗೆ ತಮ್ಮ ಲಾಭವು ಕಡಿಮೆಯಾಗುವುದೆಂಬ ಭಯವುಂಟಾಯಿತು. ಕೂಡಲೆ ಅವರಿಗೆ ಸ್ವದೇಶಿವ್ರತದ, ಹಿಂದೀ ಉದ್ಯೋಗ ದಂಧೆಯ ಸಂರಕ್ಷಣೆಯ, ಹಿಂದೀಜನರ ಹಿತದ ನೆನಪಾಯಿತು.ಬ್ರಿಟಿಶ ಕಂಪನಿಯವರು ಈ ಸ್ವದೇಶಿ ಉದ್ಯೋಗವನ್ನು ಕಾಪಾಡುವ ಯೋಜನೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಸರಕಾರಕ್ಕೆ ಅರಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡರು. ಕೂಡಲೆ ಸರಕಾರದವರು ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ವಿಚಾರಿಸುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಟ್ಯಾರಿಫ ಬೋರ್ಡಿಗೆ (ಅಂದರೆ ಪರಕೀಯ ಮಾಲಿನ ಮೇಲೆ ಜಕಾತಿಯನ್ನು ಕೂಡಿಸಬೇಕೂ ಇಲ್ಲೊ ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಚಾರಿಸುವ ಕಮೀಟಿಗೆ) ಒಪ್ಪಿಸಿದರು. ಚಿಮಣಿ ಎಣ್ಣೆಯನ್ನು ತೆಗೆವ ಕಂಪನಿಗಳು ದೇಶಿಕಂಪನಿಗಳೆಂದು ಎಣಿಸಬಾರದು. ಅವುಗಳಿಗೆ ಮೊದಲಿನಂತೆ ಅಪರಿಮಿತ ಲಾಭವಾಗುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಪರದೇಶ ಗಳಿಂದ ಬರುವ ಚಿಮಣಿ ಎಣ್ಣೆಯ ಮೇಲೆ ಜಕಾತಿಯನ್ನು ಹೇರುವುದರಿಂದ ಎಣ್ಣೆಯದರ ಹೆಚ್ಚುವುದು. ಬಡ ಬಗ್ಗರಿಗೆ ದಿನಾಲು ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಬೇಕಾಗುವ ಒಡವೆಯ ಕ್ರಯ ಬೆಳಿಸು ವುದು ತೀರ ಅನ್ಯಾಯ್ಯವು. ಈ ಕಂಪನಿಗಳಿಗೆ ಆದ ಲಾಭ ನೋಡಿರಿ! ಹಿಂದುಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಎಣ್ಣೆಯನ್ನು ತೆಗೆವ ಒಂದು ಬ್ರಿಟಿಶ್ ಕಂಪನಿಯ ಒಂದು ನೂರು ರೂಪಾಯಿಯ ಶೇರಿಗೆ, ಒಂದು ವರ್ಷ ೧೨೧೪೮ ಡಿವ್ಹಿಡಂಡ ದೊರೆಯಿತು. ಆದರೂ ತೃಪ್ತಿಯಲ್ಲ. ಬೇರೆ ಅನೇಕ ಕಾರಖಾನೆದಾರರು ತಮ್ಮ ಉದ್ಯೋಗಗಳನ್ನು ಟ್ಯಾರಿಫ್ ಬೋರ್ಡಿಗೆ ವಿಚಾರಕ್ಕಾಗಿ ಕಳಿಸ ಬೇಕೆಂದು ಕೂಗಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಅದರೆ ಅವರನ್ನು ಕೇಳುವವರಾರು? ಸಾರಾಂಶ, ಯುರೋಪೀ ಯರಿಂದಲೇ ನಡಿಸಲ್ಪಡುವ ಉದ್ಯೋಗಗಳಿಗೆ ಸಂರಕ್ಷಣಪದ್ಧತಿಯ ತತ್ವವನ್ನು ಹಚ್ಚಬಾರದು. ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಹಾಗೆ ಮಾಡುವುದು ಬಹಳ ಕಠಿಣವಾಗುತ್ತದೆ, ಅದು ಕಾರಣ ಹಿಂದೀ ಜನರಿಗೆ ಜವಾಬದಾರಿಯ, ಮೇಲುತರಗತಿಯ ನೌಕರಿಗಳನ್ನು ಕೊಡಬೇಕು, ಅವರಿಗೆ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕೊಡುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮಾಡಬೇಕು, ಕೂಲಿಕಾರರ ಹಿತವಾಗುವಂತೆ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮಾಡಬೇಕು, ಎಂಬ ಶರ್ತುಗಳಿಗೆ ಒಪ್ಪಿ ಅದರಂತೆ ನಡೆಕೊಳ್ಳುವ ಕಾರಖಾನೆದಾರರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸಂರಕ್ಷಕ ಜಕಾತಿಯ ಸವಲತ್ತು ದೊರೆಯಬೇಕು.

೭. ವಿದೇಶಿ ಭಾಂಡವಲದಿಂದ ನಮ್ಮ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಗತಿಗೆ ತಡೆಯುಂಟಾಗುತ್ತದೆ, ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಆರ್ಥಿಕ ಅವನತಿಗೆ ಉತ್ತೇಜನವು ದೊರೆಯುತ್ತದೆ ಎಂದು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ್ದೇವಷ್ಟೇ. ಇದಲ್ಲದೆ ನಮ್ಮ ನೈತಿಕ ಅಧೋಗತಿಗೆ ಪರಕೀಯ ಭಾಂಡವಲವು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಪರಕೀಯರು ನಡಿಸುವ ಕಾರಖಾನೆಗಳ ಏರಿಕೆಯನ್ನೂ ಸ್ವದೇಶೀಯರು ನಡಿಸುವ ಕಾರಖಾನೆಗಳ ಇಳಿಕೆಯನ್ನೂ ನೋಡಿ, ಸಾಮಾನ್ಯಜನರಲ್ಲಿ

ಹಿಂದೀಜನರು ಹೇಡಿಗಳೆಂಬ ತಿಳವಳಿಕೆ ಧೃಡವಾಗುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಕಾರಖಾನೆಗಳನ್ನು ನಡಿಸುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ, ಮತ್ತು ಆ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ನಾವು ಅಯೋಗ್ಯರು ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆ ನೆಲೆಗೊಂಡರೆ, ನಮಗೆ ಅರ್ಥಿಕ ಸ್ವರಾಜ್ಯವು ದೊರೆವುದಿಲ್ಲ, ದೊರೆತರೂ ಅದು ಬಹುದಿವಸ ತಾಳುವುದಿಲ್ಲ. ಸ್ವಾವಲಂಬನದ ಭಾವನೆ ಅಳಿದು ಹೋಗುವುದರಿಂದಾಗುವ ಅನರ್ಥಪರಂಪರೆಗೆ ಕೊನೆಯಿಲ್ಲ.

ಸ್ವಜನರ ಕೂಡ ಹೋರಾಡಿ, ತಮ್ಮನೆತ್ತರವನ್ನು ಸುರಿದು ಪ್ರಾಣಕ್ಕೆರವಾಗಿ, ಬ್ರಿಟಿಶ ಜನರಿಗೆ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಕಟ್ಟಲು ಪರಿಪರಿಯಿಂದ ಸಹಾಯಮಾಡಿದವರು ಹಿಂದೀ ಸಿಪಾಯಿಗಳು. ಅದರಂತೆ ಬ್ರಿಟಿಶ ಜನರನ್ನು ಸಂಪತ್ತಿಯ ಶಿಖರಕ್ಕೇರಿಸಿದುದು ಹಿಂದೀಧನವು. ೧೯ನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಬ್ರಿಟಿಶ ಜನರ ಸಂಪತ್ತಿಗೆ ಸಾಧನಗಳೆಂದರೆ ಕಲ್ಲಿದ್ದಲಿ, ಕಬ್ಬಿಣ, ನೂಲಿನ ಬಟ್ಟೆಗಳು. ೧೭೬೦ರ ಮೊದಲು ಬ್ರಿಟಿಶ್ ನಡುಗಡ್ಡೆಯಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಿದ್ದ ಕಬ್ಬಿಣದ ४/೫ ಕಬ್ಬಿಣವು ಸ್ವೀಡನಿನಿಂದ ಬರುತ್ತಿತ್ತು. ಈಗ ಹತ್ತಿಯನ್ನು ನೂಲುವ ಮತ್ತು ಬಟ್ಟೆಗಳನ್ನು ನೇಯುವ ಗಿರಿಣಿಗಳ ಕೇಂದ್ರವಾದ ಲ್ಯಾಂಕೆಶ್ಯಾಯರದಲ್ಲಿ, ಅಗ ಹತ್ತಿಯಿಂದ ನೂಲುತೆಗೆದು ಬಟ್ಟೆಗಳನ್ನು ಮಾಡುವ ಪದ್ಧತಿ ಹಿಂದುಸ್ಥಾನದ ಪದ್ಧತಿಯಂತೆಯೇ ಇತ್ತು. ೧೭೫೭ರಲ್ಲಿ ಪ್ಲಾಸಿ ಕಾಳಗವಾಯಿತು, ಅಲ್ಲಿಂದಲೇ ಉದ್ಯೋಗ ವ್ಯವಸಾಯದಲ್ಲಿಯ ಕ್ರಾಂತಿಯ ಯುಗವು ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು. ೧೭೬೦ರಲ್ಲಿ Flying shuttle-ಹಾರುವ ಲಾಳಿಯ-ಜನನವಾಯಿತು. ಕಟ್ಟಿಗೆಯ ಬದಲು ಕಲ್ಲಿದ್ದಲಿಯಿಂದ ಕಬ್ಬಿಣ ಕರಗಿಸುವ ಕೆಲಸ ನಡೆಯಿತು. ೧೭೬೪ರಲ್ಲಿ (Hargreaves) ಹಾರಗ್ರೀವ್ಹ ಜನು (Spinning genny) ನೂಲಿನ ಅನೇಕ ಎಳೆಗಳನ್ನು ಒಮ್ಮೆಲೆ ನೂಲುವಯಂತ್ರವನ್ನು ತಿರುಗಿಸುವ ಗಾಲಿಯನ್ನೂ, ೧೭೭೬ರಲ್ಲಿ Cromption ಕ್ರಾಮ್ಟನ್ನನು (mule) ಅರಳಿ ಹಿಂಜುವ ಯಂತ್ರವನ್ನೂ, ೧೭೮೫ ರಲ್ಲಿ ಉಗೆಯಿಂದ ನಡೆವ ಮಗ್ಗವನ್ನೂ ತಯಾರಿಸಿದರು. ಇದೇ ಸುಮಾರಕ್ಕೆ ಉಗೆಯಿಂದ ನಡೆವ ಎಂಜಿನು ಪೂರ್ಣಾವಸ್ಥೆಗೆ ಮುಟ್ಟಿತು. ಮೇಜರ ಬಸು ಇವರು ತಮ್ಮ "Ruin of Industries" ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಮಿಸ್ಟರ ಬ್ರೂಕ್ಸ ಎಡಾಮ್ಸ (Brooks Adams) ಇವರ "The Law of civilization " ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿಯ ಅವತರಣಿಕೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯ ಕೆಲವು ಅಂಶವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕೊಡುತ್ತೇವೆ.

"very soon aftor plassey, The Bengal Plunder began to arrive in Loundon.." ....."Before the influx of Indian treasure and the expansion of credit which followed no force sufficient for this purpose existed and had Watt lived fifty years earlier, he and his invention must have perished together.... Possibly since the world began an investment has ever yielded the profit reaped from the Indian plunder, because for nearly fifty years Great Britain stood without a competitor. From 1694 to plassey (1757) the growth has been relatively slow. Between 1760

to 1815 the growth was very rapid and prodigious..... The arrival of Bengal silver and gold enabled the Bank of England, which has been unable to issue smaller note than for 20to easily issue 10 and 15 notes and private firms to pour forth a floow of paper."

ಸಾರಾಂಶ: ಪ್ಲಾಸಿ ಕಾಳಗದ ನಂತರ ಬಂಗಾಲದ ಸುಲಿಗೆ ಲಂಡನಿಗೆ ಬಂದು ಬೀಳ ಹತ್ತಿತು... ಹಿಂದುಸ್ಥಾನದ ಸಂಪತ್ತು ವಿಲಾಯತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರವಹಿಸುವ ಮೊದಲು ಮತ್ತು ಆ ಸಂಪತ್ತಿನಿಂದುಂಟಾದ ಪತ್ತಿನ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಮೊದಲು, ಔದ್ಯೋಗಿಕ ಪ್ರಗತಿಗೆ ಬೇಕಾದ ಬಲವು ದೊರೆತಿದ್ದಿಲ್ಲ. ವಾಟ(Watt)ನು (ಉಗೆಬಂಡೆಯ ಶೋಧಕನು) ೫೦ ವರ್ಷಮೊದಲು ಹುಟ್ಟಿದ್ದರೆ ಅವನ ಶೋಧವು ಹುಟ್ಟುತ್ತಲೇ ಸಾಯುತ್ತಿತ್ತು. ಸೃಷ್ಟಿಯ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾದಂದಿನಿಂದ ಹಿಂದುಸ್ಥಾನದ ಸುಲಿಗೆಯಿಂದಾದಷ್ಟು ಲಾಭವನ್ನೀಯುವಂತಹ ಭಾಂಡವಲವು ಯಾರಿಗೂ ದೊರೆತಿಲ್ಲ. ಇದಲ್ಲದೆ ೫೦ ವರ್ಷಗಳವರೆಗೆ ಬ್ರಿಟಿಶರಿಗೆ ಸ್ಪರ್ಧೆಮಾಡುವವರಾರೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. ೧೬೯೪ರಿಂದ ಪ್ಲಾಸಿ ಕಾಳಗದವರೆಗೆ ಬ್ರಿಟಿಶರ ಔದ್ಯೋಗಿಕ ಪ್ರಗತಿ ಮಂದವಾಗಿತ್ತು. ೧೭೬೦ ರಿಂದ ೧೮೮೫ರ ವರೆಗಿನ ಪ್ರಗತಿ ಚಿಗರಿಯ ಓಟದಂತಾಗಿ ಬಹು ಅದ್ಭುತವಾಗಿತ್ತು... ಬಂಗಾಲದ ಬೆಳ್ಳಿ ಬಂಗಾರ ಬರುವುದರಿಂದ ಬ್ಯಾಂಕ ಆಫ ಇಂಗ್ಲಂಡಿಗೆ ೨೦ ಪೌಂಡಿಗಿಂತ ಕಡಿಮೆ ನೋಟುಗಳನ್ನು ತೆಗೆಯಲಿಕ್ಕೆ ಅನಕೂಲವಾಯಿತು, ಮತ್ತು ಖಾಸಗಿ ಅಂಗಡಿಗಳಿಗೆ ತಮ್ಮ ಹುಂಡಿಗಳ ಮಳೆಗರೆವ ಸುಯೋಗವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಯಿತು.

೧೮೩೨ರಲ್ಲಿ ಪಾರ್ಲಮೆಂಟರಿ ಕಮೀಟಿಯ ಇದುರಿಗೆ ಅದ ತಮ್ಮ ಸಾಕ್ಷಿಯಲ್ಲಿ (Captain T. Maccan) ಕ್ಯಾಪ್ಟನ್ ಟಿ. ಮಾಕನ ಎಂಬವರು ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ:-I scarcely anticipate so much enterprise and risk as to take capital from England to invest in such speculations in truth capital is, I belive, never taken from England to India; it is made there and remitted home."

ಸಾರಾಂಶ:- ಇಂಗ್ಲಂಡಿನಿಂದ ಭಾಂಡವಲವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗಿ ಜೂಜಿನ ವ್ಯಾಪಾರದಲ್ಲಿ (Speculation) ಹಾಕುವಷ್ಟು ಸಾಹಸವೂ ನಷ್ಟವನ್ನು ಲೆಕ್ಕಿಸದಿರುವ ಧೈರ್ಯವೂ ಬ್ರಿಟಶರಲ್ಲಿತ್ತೆಂದು ನಾನು ಗ್ರಹಿಸಲಾರೆ. ನಿಜವಾಗಿ ಭಾಂಡವಲವನ್ನು ಬ್ರಿಟಿಶರು ಇಂಗ್ಲಂಡಿನಿಂದ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗಿಲ್ಲ. ಭಾಂಡವಲದ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಹಿಂದುಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ, ಅದರ ಸಂಚಯವು ಮಾತ್ರ ಇಂಗ್ಲಂಡಿನಲ್ಲಿ.

೧೮೩೦ ರಲ್ಲಿ ಕಾಮಸ್ಸ ಕಮೀಟಿಯ ಮುಂದೆ ಅದ ತಮ್ಮ ಸಾಕ್ಷಿಯಲ್ಲಿ ಮಿಸ್ಟರ ರಿಚರಡ್ಸ (Richards) ಇವರು ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ:-

"India requires capital to bring forth her resources but the fittest capital for this purpose would be one of native growth and such a capital would be create if our institutions did not obstruct it."

ಸಾರಾಂಶ:- ತನ್ನ ನಿಸರ್ಗ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಅರಳುವಂತೆ ಮಾಡಬೇಕಾದರೆ ಹಿಂದುಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಭಾಂಡವಲವ ಅವಶ್ಯಕತೆಯದೆ. ಈ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಹಿಂದೀ ಭಾಂಡವಲವೇ ಉತ್ತಮವಾದುದು. ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಅಡ್ಡಬರದಿದ್ದರೆ ಹಿಂದೀ ಭಾಂಡವಲವು ಹುಟ್ಟೇ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ.

ತಮ್ಮ ಸ್ವರಾಜ್ಯವನ್ನು ಕಳಕೊಂಡು ಬ್ರಿಟಿಶಜನರಿಗೆ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಟ್ಟ ನಮ್ಮ ಪೂರ್ವಜರ ವಂಶಜರಾದ ನಾವು, ಸ್ವರಾಜ್ಯವು ನಮ್ಮ ಮಕ್ಕಳುಮರಿಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಕೂಡ ಸಿಕ್ಕದಂತೆ ಮಾಡಹತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಪ್ಲಾಸಿಯನಂತರ ಇಂಗ್ಲಂಡಿಗೆ ಹೋದ ಅಗಣಿತಸಂಪತ್ತನ್ನು ಮರೆತರೂ, ಹಿಂದು ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ನಾವು ಬ್ರಿಟಿಶ ಜನರಿಗೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿದ್ದ ಅಲ್ಪಸ್ವಲ್ಪ ಧನದಿಂದಲೂ ಅವರ ಉದ್ಯೋಗವ್ಯಾಪಾರಗಳನ್ನು ಬೆಳಿಸಿ ನಮ್ಮದಾಸ್ಯದ ಶೃಂಖಲೆಗಳನ್ನು ದೃಢಪಡಿಸುತ್ತೇವೆಂಬುದರ ಅರಿವು ನಮಗಿಲ್ಲ! "ಸೂರ್ಯ ಚಂದ್ರರಿರುವವರೆಗೆ ಬಾಳುವ" ಸರಕಾರದ ಪ್ರಾಮಿಸಿರಿ ನೋಟುಗಳನ್ನೂ ಬಾಂಡುಗಳನ್ನೂ ನಾವು ಅತಿ ಉತ್ಸುಕತೆಯಿಂದ ಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಸರಕಾರವು ಪ್ರಾಮಿಸರಿ ನೋಟುಗಳ ಹಾಗೂ ಬಾಂಡುಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ ತೆಗೆದ ಸಾಲವನ್ನು ಬಾಂಬೆ ಡೆವ್ಹಲಪ್‌ಮೆಂಟ ಡಿಪಾರ್ಟಮೆಂಟ, ಸಕ್ಕರಬರಾಜ ಮೊದಲಾದ ಕೆಲಸಗಳಿಗೆ ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಕೆಲಸಗಳಿಗೆ ಬೇಕಾಗುವ ಸಾಧನ ಸಾಮಗ್ರಿಯನ್ನು ಪೂರೈಸಿಕೊಡುವ ಕೆಲಸವು ಬ್ರಿಟಿಶ ಕಾರಖಾನೆದಾರರದು ಮತ್ತು ಬ್ರಿಟಿಶ ವರ್ತಕರದು. ಇಂತಹ ಕೆಲಸವನ್ನು ಕಡೆಗಾಣಿಸುವವರು ಬ್ರಿಟಿಶ ಹುದ್ದೇದಾರರು. ನಮ್ಮ ಸರಕಾರವು ತನ್ನ ಶಿಲ್ಕನ್ನು ಇಂಪೀರಿಯಲ್ ಬ್ಯಾಂಕಿನಲ್ಲಿಡುತ್ತದೆ. ಈ ಬ್ಯಾಂಕಿನ ಸೂತ್ರಗಳು ಯುರೋಪೀಯರ ಕೈಯ್ಯಲ್ಲಿ. ಬ್ಯಾಂಕುಗಳು ಭಾಂಡವಲದ ಹಿಂದೀ ಉದ್ಯೋಗಗಳಿಗೆ ಸಹಾಯವು ದೊರೆವು ದೆಂದು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮೂರ್ಖತನವಿಲ್ಲ. ಯುರೋಪೀಯ ಬ್ಯಾಂಕುಗಳಲ್ಲಿ ಜವಾಬದಾರಿಯ ಸ್ಥಳಗಳು ಹಿಂದೀಜನರಿಗಿಲ್ಲ,ಅಂತಹ ಬ್ಯಾಂಕುಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಿಟಿಶ ಜನರಿಗೆ ಸಿಕ್ಕುವಷ್ಟು ಸವಲತ್ತುಗಳು ಹಿಂದೀಜನರಿಗೆ ಸಿಕ್ಕುವುದಿಲ್ಲ. ಹಗಲಿರುಳು ನಮ್ಮ ಹಿತಕ್ಕಾಗಿ ಹೆಣಗಾಡುವ(?) ಸರಕಾರಕ್ಕೆ ಹಿಂದೀಜನರಿಗೆ ಬ್ಯಾಂಕಿನ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಅವರನ್ನು ವರಿಷ್ಠ ಅಧಿಕಾರಿಗಳನ್ನಾಗಿ ನೇಮಿಸಲೆಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುವ ಇಚ್ಛೆ ಇರಬಾರದೇ? ಸರಕಾರಿ ಪ್ರಾಮಿಸರಿ ನೋಟುಗಳಿಗೆ ಮತ್ತು ಬಾಂಡುಗಳಿಗೆ ಇರುವ ಪತ್ತು ಬೇರೆ ಯಾವ ಕಾಗದಕ್ಕೂ ಇಲ್ಲ. ಅವುಗಳನ್ನು ಸಹಜವಾಗಿ ರೋಖಡಿಗೆ ಬೇಕಾದಾಗ ಪರಿವರ್ತಿಸಬಹುದು. ಅವುಗಳಿಂದ ವ್ಯಾಪಾರಸ್ಥರಿಗೆ ದೊರೆವಷ್ಟು ಸವಲತ್ತು ಬೇರೆಕಾಗದಗಳಿಂದ ದೊರೆವುದಿಲ್ಲ. ಅದುಕಾರಣ ಸರಕಾರದ ಸಾಲವು ಹೊರಡುವುದರಲ್ಲಿಯೇ ಅದಕ್ಕೆ ಗಿರಾಕಿಗಳು ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಹಿಂದುಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿಯ ಬ್ರಿಟಿಶ ಬ್ಯಾಂಕುಗಳಲ್ಲಿ ಡಿಪಾಜಿಟ ಇಟ್ಟು ಮತ್ತು ಶೇರುಗಳನ್ನು ಕೊಂಡು ಹಿಂದುಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿಯ ಬ್ರಿಟಿಶ ವರ್ತಕರಿಗೆ ಭಾಂಡವಲವನ್ನು ಪೂರೈಸಿಕೊಡುವು ದಲ್ಲದೆ, ನಾವು ಇಂಗ್ಲಂಡಿನಲ್ಲಿಯ ಬ್ರಿಟಿಶ ವ್ಯಾಪಾರಸ್ಥರಿಗೆ ಕೂಡ ಭಾಂಡವಲದ ಅನಕೂಲತೆ ಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತೇವೆ. ಹಿಂದುಸ್ಥಾನದ ಬಂಗಾರದ ನಿಧಿ (Gold Standard Reserve) ಕಾಗದ ಚಲನ ನಿಧಿ (Paper-Currency Reserve) ಇವುಗಳನ್ನು ಪರಕೀಯರ

ಸ್ವಾಧೀನಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟ ಜಾಣತನವು ಹಿಂದೀಜನರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಉಂಟು. ಮೇಲಿನ ದ್ರವ್ಯನಿಧಿಗಳನ್ನು ಇಂಗ್ಲಂಡಿನಲ್ಲಿ ಇಡುವುದರಿಂದ ಇಂಗ್ಲೀಷ ವರ್ತಕರಿಗೆ ಹೇಗೆ ಸಹಾಯವಾಗುತ್ತದೆಂಬುದನ್ನು ಈ ಮೊದಲಿನ ಲೇಖಗಳಲ್ಲಿ ಜಯಕರ್ನಾಟಕದ ವಾಚಕರಿಗೆ ತಿಳಿಸಿದ್ದೇವೆ.

ಮೇಲಿನ ವಿವೇಚನದಿಂದ ವಿದೇಶಿ ಭಾಂಡವಲವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬಹಿಷ್ಕರಿಸಬೇಕೆಂದು ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೆಂದು ತಿಳಿಯಕೂಡದು. ಸುಧಾರಿಸಿದ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಲವಿಲ್ಲದ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳು ತೀರ ಕಡಿಮೆ. ಅದರೆ ಸಾಲವನ್ನು ಯಾತಕ್ಕಾಗಿ ತೆಗೆಯಬೇಕು, ಯಾರಿಂದ ತೆಗೆಯಬೇಕು, ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ತೆಗೆಯಬೇಕು, ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ಉಪಯೋಗಿಸಬೇಕು, ಅದನ್ನು ತೀರಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಯಾವ ಉಪಾಯವನ್ನು ಯೋಜಿಸಬೇಕು ಎಂಬುದೇ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಈ ತೊಡಕಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ತನ್ನ ದೇಶಕ್ಕೆ ಹಿತವಾಗುವಂತೆ ಬಿಡಿಸಿದವನೇ ಕುಶಲಕೋಶಾಧಿಕಾರಿ, ನಿಪುಣ ರಾಜಕಾರಣದುರಂಧರನು, ಉಜ್ವಲ ದೇಶ ಭಕ್ತನು, ದೂರದೃಷ್ಟಿಯ ಅರ್ಥ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞನು.

ಹಿಂದುಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಸೇರಿದ ಪರಕೀಯ ಭಾಂಡವಲವು ಮೂರು ವಿಧದ್ದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

೧. ಸರಕಾರದವರು ವಿದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ತೆಗೆದ ಸಾಲ. ೨. ತಮ್ಮದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಿಯ ಕಾಯದೆಗಳಿಗನುಸರಿಸಿ ಕಂಪನಿಗಳನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿ ಭಾಂಡವಲವನ್ನು ಕೂಡಿಸಿ ಅದರ ಉಪಯೋಗವನ್ನು ಹಿಂದುಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಮಾಡುವುದು. ೩. ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ದೇಶಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಕಾರ್ಯಕ್ಷೇತ್ರಗಳನ್ನಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡ ಕಂಪನಿಗಳು ತಮ್ಮ ಭಾಂಡವಲದ ಕೆಲವೊಂದು ಭಾಗವನ್ನು ಹಿಂದುಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಕಂಪನಿಯ ಶಾಖೆಗಳ ಮುಖಾಂತರ ಉಪಯೋಗಿಸುವುದು.

೧. ಸರಕಾರಕ್ಕೆ ಸಾಲತೆಗೆವ ಪ್ರಸಂಗವು ಬಂದೇಬರುತ್ತದೆ. ಹಿಂದುಸ್ಥಾನದ ಸರಕಾರಕ್ಕೆ ಇರುವ ಸಾಲದ ಇತಿಹಾಸದ ಪರಿಚಯವನ್ನು ಜಯಕರ್ನಾಟಕದ ವಾಚಕರಿಗೆ ಹಿಂದಿನ ಒಂದು ಲೇಖದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟದ್ದೇವೆ. ಉತ್ಪಾದಕ ಕೆಲಸಕ್ಕಾಗಿ ಸರಕಾರದವರು ಸಾಲ ತೆಗೆವುದು ಯುಕ್ತವದೆ. ಹಿಂದುಸ್ಥಾನ ಸರಕಾರದ ಮೇಲೆ ಅನುತ್ಪಾದಕ ಸಾಲದ ಹೊರೆ ಕಡಿಮೆಯಿಲ್ಲ. ಇದಲ್ಲದೆ ಉತ್ಪಾದಕ ಸಾಲದೊಳಗೆ ಸಮಾವೇಶವಾದ ಕೆಲವು ಸಾಲಗಳು ನಿಜವಾಗಿ ಅನುತ್ಪಾದಕ ಸಾಲಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಮುಂಬಯಿ ಡೆವ್ಹಲಪ್‌ಮೆಂಟಿನ ಕೆಲಸಕ್ಕಾಗಿ ತೆಗೆದ ಸಾಲವು ಉತ್ಪಾದಕ ಸಾಲವೆಂದೆನಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಅದರೆ ಡೆವ್ಹಲಪ್‌ಮೆಂಟ ಡಿಪಾರ್ಟಮೆಂಟಿನಲ್ಲಿ ಅದ ಗೊಂದಲವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಅದರಿಂದ ಉತ್ಪನ್ನವು ಎಷ್ಟಾಗಬಹುದೆಂಬುದು ತಿಳಿವುದು ಕಠಿಣ. ಸರಕಾರದವರು ಇಂಗ್ಲಂಡಿನಲ್ಲಿ ಸಾಲವನ್ನು ತೆಗೆವಾಗ ಬಡ್ಡಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಮತ್ತು ಬೇರೆ ಶರ್ತುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಜಾಣತನವನ್ನು ತೋರಿಸಬೇಕು. ಕೆಲವು ಸಾಲಗಳಿಂದ ಹಿಂದುಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಹಾನಿಯಾಗಿದೆಯೆಂದು ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರ ಮತವದೆ. ಸ್ಟೇಟ್ ಸೆಕ್ರೆಟರಿಯವರು ತೆಗೆವಹುಂಡಿಗಳ

ಬಗ್ಗೆಯೂ ಬಹಳ ತಕರಾರುಗಳುಂಟು. ತಮಗೆ ಹಣ ಬೇಕಾಗದೆ ಇದ್ದಾಗಲೂ ಸ್ಟೇಟ್ ಸೆಕ್ರೆಟರಿಯವರು ಬ್ರಿಟಿಶ ವರ್ತಕರ ಅನಕೂಲತೆಗಾಗಿ, ಹುಂಡಿಗಳನ್ನು ತೆಗೆದು ಅವರಿಗೆ ಸಹಾಯ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಸರಕಾರದವರು ಸಾಲತೆಗೆಯಬೇಕಾದರೆ ಹೆಚ್ಚು ದಕ್ಷತೆಯನ್ನು ತೋರಿಸಬೇಕು. ಕೇವಲ ಉತ್ಪಾದಕ ಕೆಲಸಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಸಾಲ ತೆಗೆಯಬೇಕು.

೨. ೨ನೆಯ ವಿಧದ ಸಾಲವು ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚು ಬಾಧಕವಾದುದಾಗಿರುತ್ತದೆ! ಈ ಮಾದರಿಯ ಭಾಂಡವಲಿಗರು ತಮ್ಮ ಲಾಭದ ಹೊರ್ತು ಬೇರೆ ಯಾತರಕಡೆಗೂ ನೋಡುವುದಿಲ್ಲ. ಕೂಲಿಕಾರರ ಹಿತದ ಕಡೆಗೂ ಇವರ ದೃಷ್ಟಿಯಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ದೇಶದ ಸಂಪತ್ತಿಯ ಹರಣ (exploitation) ಮಾಡುವುದೊಂದೇ ಅವರ ಕೆಲಸ. ಈ ಕಾರಖಾನೆಗಳಲ್ಲಿ ಮೇಲಿನ ತರಗತಿಯ ಯುರೋಪೀಯ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಿಗೆ ಕೆಲಸವು ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಹಿಂದೀ ಜನರಿಗೆ ಅಯೋಗ್ಯತೆಯ ಕಿತಾಬು ಅಳರಸದಿಂದ ದೊರೆವುದಲ್ಲದೆ, ಈ ಪರಕೀಯ ಭಾಂಡವಲಿಗರಿಂದಲೂ ಈ ಬಗೆಯಿಂದ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಅದುದರಿಂದ ನಾವು ಈ ತರದ ಭಾಂಡವಲವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣ ಬಹಿಷ್ಕರಿಸಬೇಕು. ಇಂಥ ಕಂಪನಿಗಳು ಹಿಂದುಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವುದಾದರೆ, ಅವುಗಳ ಉತ್ಪನ್ನದ ಮೇಲೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಕರ ಕೂಡಿಸಬೇಕು. ಹಿಂದೀ ಜನರಿಗೆ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ಕೂಡಬೇಕೆಂದೂ ಕೂಲಿಕಾರರಿಗೆ ನ್ಯಾಯವಾದ ಸವಲತುಗಳನ್ನು ಕೊಡಬೇಕೆಂದು ನಿರ್ಬಂಧನೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು. ಈ ಮಾದರಿಯ ಕರಾರುಗಳಿಗೆ ಒಪ್ಪದೆ ಇದ್ದವರಿಗೆ ಹಿಂದುಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಲು ಕೂಡ ಸ್ಥಳವು ದೊರೆಯಬಾರದು.

೩. ಹಿಂದುಸ್ಥಾನವು ಬೇಕಾದವರು ಬಂದು ಮೇದು ಹೋರುವ ಹುಲ್ಲುಬನ್ನಿಯಂತಿದೆಂದು ಹಿಂದುಸ್ಥಾನದ ಇತ್ತಲಾಗಿನ ಇತಿಹಾಸದ ಮೇಲಿಂದ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಇನ್ಸುರೆನ್ಸ್ ಕಂಪನಿಗಳು, ಎಕ್ಸಚೇಂಜ ಬ್ಯಾಂಕುಗಳು, ಬೇರೆ ಬ್ಯಾಂಕುಗಳು ಮತ್ತು ಇತರ ಕಂಪನಿಗಳು ಹಿಂದುಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಶಾಖೆಗಳನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿ ಅಪರಿಮಿತ ಲಾಭವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಇಂತಹ ಕಂಪನಿಗಳೂ ಬ್ಯಾಂಕುಗಳೂ ನಮಗೆ ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳಿಂದ ಹಿಂದುಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಯಾವತರದ ಲಾಭವಿಲ್ಲ. ಈಗಿದ್ದವುಗಳೂ ಹಿಂದುಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿರುವುದಾದರೆ ಅವುಗಳ ಲೆಕ್ಕಗಳನ್ನು ಬಲ್ಲವರಿಂದ ಪರೀಕ್ಷಿಸಿ ಅವರು ಹಿಂದುಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಲಾಭದ ಮೇಲೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಇನಕಮ್ ಟ್ಯಾಕ್ಸ್ ಹಾಕಬೇಕು. ಸ್ವಿಟ್ಜರಲಂಡಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪರಕೀಯ ಇನ್ಸುಅರನ್ಸ ಕಂಪನಿ ಒಬ್ಬ ಸ್ವಿಸ್ಸನನ್ನು ಏಜಂಟನನ್ನಾಗಿ ನೇಮಿಸಬೇಕು ಮತ್ತು ಅವನು ಸಿಟ್ಜರಲಂಡಿನಲ್ಲಿರುವವನಿರಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವುಂಟು.

ವಿದೇಶಿ ಭಾಂಡವಲದ ಮಹಿಮೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ತಕ್ಕಮಟ್ಟಿಗೆ ವರ್ಣಿಸಿದ್ದೇವೆ. ವಿದೇಶಿ ಭಾಂಡವಲದ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ನ್ಯಾಯಮೂರ್ತಿ ಮಹಾದೇವ ಗೋವಿಂದ ರಾನಡೆಯವರು "Essays on Indian Economics" ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ವರ್ಣಿಸಿದಾರೆ.

"The political domination of one country by another attracts far more attention than the more formidable though more unfelt domination, which the capital, enterprise and skill of one country exercise on the trade and manufactures of another. The latter domination has an insidious influence which paralyses the springs of various activities which together make up the life of the nation."

ಸಾರಾಂಶ:- ಒಂದು ದೇಶದ ಮತ್ತೊಂದು ದೇಶವ ಮೇಲಿರುವ ರಾಜಕೀಯ ಆಧಿಪತ್ಯವು, ಅದಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚು ಭಯಂಕರವಾದ ಆದರೆ ಅಷ್ಟು ಭಾಸವಾಗದ ಆರ್ಥಿಕ ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ನಮ್ಮ ಲಕ್ಷ್ಯವನ್ನು ಎಳೆಯುತ್ತದೆ. ಅದರೆ ಆರ್ಥಿಕ ದಾಸ್ಯವು ರಾಷ್ಟ್ರದ ಜೀವಿತದ ಝುರಿಯನ್ನೇ ಬತ್ತಿಸುತ್ತದೆ.

ಪ್ರೊಫೇಸರ ಡಬ್ಲ್ಯು.ಆರ್.ಸ್ಕಾಟ (Profå W.R. Scott) ಎಂಬವರು ತಮ್ಮ "Economic problems of the peace after the War" ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. "The compulsory and economic dependence on foreign capital and economic subserviency is a more subtle evil than political subserviency.

ಸಾರಾಂಶ:- ವಿದೇಶಿ ಭಾಂಡವಲದ ಮೇಲೆ ನಿರ್ವಾಹ ವಿಲ್ಲದೆ ಅವಲಂಬಿಸಬೇಕಾಗಿ ಬಂದ ದುಸ್ಥಿತಿಯೂ ಆರ್ಥಿಕ ಪರವಶತೆಯೂ ರಾಜಕೀಯ ಪರವಶತೆಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಅನರ್ಥಾವಹಗಳು.

'ಜಯಕರ್ನಾಟಕ', ಸಂ.೬: ಸಂ. ೧೦.
೩೧ನೆಯ ಆಗಸ್ಟ್, ೧೯೨೮, ಪು.೫೭೦-೫೭೭

ಕನ್ನಡಿ

ದೇಶೀವಾದ

ಮೂಲ: ಜಿ.ಎನ್.ದೇವಿ.

ಅನು: ತಾರಕೇಶ್ವರ್

ಇದು ಒಂದು ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ಟಿಪ್ಪಣಿ. ಗಿರೀಶ್ ಕಾರ್ನಾಡರ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ನಾಟಕ ಹಯವದನವನ್ನು ಆರಂಭದಲ್ಲೇ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲಿಚ್ಛಿಸುತ್ತೇನೆ. ಅಪರಿಪೂರ್ಣತೆ ಈ ನಾಟಕದ ವಸ್ತು. ಅರ್ಧ ವ್ಯಕ್ತಿ, ಅರ್ಧ ಕುದುರೆಯ ಪಾತ್ರವಾದ 'ಹಯವದನ'ವನ್ನು ಗಿರೀಶ್ ಕಾರ್ನಾಡರು ನಾಟಕದ ಆರಂಭದಲ್ಲೇ ಪರಿಚಯಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸಮಕಾಲೀನ ಭಾರತದ ಬೌದ್ಧಿಕ ವಲಯದಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶಕನಾಗಿ ದುಡಿಯುತ್ತಿರುವ ನನಗೆ, ನಾನೊಬ್ಬ ಬೌದ್ಧಿಕ ಹಯವದನ ಇರಬಹುದೇ ಎಂಬ ಭಾವನೆ ಆಗಾಗ ಕಾಡುತ್ತದೆ. ನನ್ನ ದೇಹದ ಎಲ್ಲಾ ರಕ್ತಕಣಗಳೂ ಭಾರತೀಯ ಮಣ್ಣು ನೀರು ಗಾಳಿಯಿಂದ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದರೆ, ನನ್ನ ಮಿದುಳಿನಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿತವಾಗಿರುವ ಜ್ಞಾನ ಎಲ್ಲಿಂದಲೋ ಬಂದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ನಮ್ಮ ದೇಶ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯೀಕರಣದ ಹಾದಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿತ್ತೆಂದು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೇನಾದರೂ ಆಗಿದ್ದರೆ ನಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಪರಿಪೂರ್ಣತೆ ಸಾಧಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿರುತ್ತಿತ್ತು. ಆಧುನೀಕರಣಗೊಳ್ಳಲು ಇರುವ ಏಕೈಕ ಮಾರ್ಗ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯೀಕರಣ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿ ನಡೆದಿರುವ ಹಲವು ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ನಮ್ಮದೂ ಒಂದಾಗಿರುತ್ತಿತ್ತು. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ನಾನು ಹಳಹಳಿಕೆಯಿಂದ ಗತದ ಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲಿ ಮೈಮರೆಯುತ್ತೇನೆ. ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಹಲವಾರು ಶತಮಾನಗಳ ಹಿಂದೆ ಇದ್ದಂತೆಯೇ ಉಳಿದಿರುವ ಕನಸು ಕಾಣುತ್ತೇನೆ. ಆದರೆ ಇವೆರಡೂ ವ್ಯರ್ಥ ಆಲೋಚನೆಗಳೇ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಮ್ಮಿಚ್ಛೆಯಂತೆ ಅಳಿಸಿಹಾಕಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆಯ ಓಟದಲ್ಲುಂಟಾದ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಛಿದ್ರತೆಗಳು ನಮ್ಮೊಂದಿಗೆ ಹಾಗೇ ಉಳಿಯಲಿವೆ. ತಮ್ಮ ಪರಿಸರದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಬಂಧದೊಂದಿಗೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬದುಕಿರುವ/ದುಡಿಯುತ್ತಿರುವ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಬೇಕು. ಜ್ಞಾನಗಳ ನಡುವಿನ ಕೃತಕವಾದ ತರತಮ ಶ್ರೇಣಿಯೊಂದನ್ನು ನಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಹೇರಲಾಗಿದೆ. ನಾವು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇರದ, ನಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭದ ಬಹುಮುಖಿ

ಅಂಶವಿದು. ಜ್ಞಾನದ ವಿವಿಧ ಶಿಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯದ ಮೂಲದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು "ಉತ್ತಮ"ವೆಂದೂ ಉಚ್ಚವೆಂದೂ, ಭಾರತೀಯ ಮೂಲದ ಜ್ಞಾನಗಳು ಅ-ಜ್ಞಾನವೆಂದೂ ಕೀಳೆಂದೂ ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ನಾನು ಪಾಠ ಮಾಡುವ ಇಂಗ್ಲೀಶ್ ಎಂ.ಎ. ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳು. ಇವರು ಬೆಲೆ ಕೊಡುವುದು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರಿಗೇ ಹೊರತು ಭಾರತೀಯ ವಿಮರ್ಶಕರಿಗಲ್ಲ. ಇಂಗ್ಲೀಶ್ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪಠ್ಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಭಾರತೀಯ ವಿಮರ್ಶಕರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗೆ ಸಹಕಾರಿಯಾಗಿದ್ದರೂ ಅವಕ್ಕೆ ಬೆಲೆ ಇಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನಶಾಖೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾದ ವಿಮರ್ಶೆ ನಮಗೆ ನೀಡಿರುವ ಪ್ರತಿಭಾಪೂರ್ಣ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಒಳನೋಟಗಳಿಗೆ ಬೆಲೆಯೇ ಇಲ್ಲ. ಯಾವ ವಿಮರ್ಶೆ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಆವಾಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಅಂಗವಾಗಿದೆಯೋ ಅದಕ್ಕಷ್ಟೆ ಮನ್ನಣೆ.

ನಾನು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಜ್ಞಾನದ ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲ. ಮೂಲ ಯಾವುದೇ ಇರಲಿ, ಜ್ಞಾನ ಒಳ್ಳೆಯದೆ. ಪ್ರತಿ ಸಮಾಜವೂ ತನ್ನ ಬೌದ್ಧಿಕ ಅಗತ್ಯಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಜ್ಞಾನಶಾಖೆಗಳಿಗೆ, ವಿಚಾರ ಪಂಥಗಳಿಗೆ ಜನ್ಮ ನೀಡುತ್ತದೆ. ಅವು ಆ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಸರ್ವಥಾ ಒಳ್ಳೆಯವೇ. ಆದರೂ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರದ ಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಏನು ಸರಿಯೋ ಅದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ-ಸೃಜನಶೀಲ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲೂ ಸರಿಯಾಗಬೇಕಿಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆಚರಣೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಮಾನವ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಉತ್ಪಾದಿಸದೆ ಸಂತೋಷವಾಗಿದ್ದ ಸಮುದಾಯಗಳಿವೆ. ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಸಮಾಜದ ಒಳಿತು ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ನಡುವೆ ಯಾವುದೇ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ. ಇಂದು ಕೆಲವು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸಮಾಜಗಳು ಉನ್ನತವೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮವೂ ಆದ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶಾ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿವೆ. ಆದರೂ ಆ ಸಮಾಜದ ಸ್ವಾಸ್ಥ್ಯ-ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕತೆ ಉನ್ನತವೆಂದು ಹೇಳಲು ಯಾವುದೇ ಆಧಾರವಿಲ್ಲ. ಇದು ಆ ಸಮಾಜಗಳ ಸಮಸ್ಯೆಯೇ ಹೊರತು ನಮ್ಮದಲ್ಲ.

ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇರುವ ಪ್ರಶ್ನೆ ಇದು: ಭಾರತದಲ್ಲಿ ನಾವು ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳ ಉದ್ದೇಶ ಮತ್ತು ಸ್ವರೂಪ ಏನು? ನಾವು ಉತ್ತರಿಸಬೇಕಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ: ದೇಶಿವಾದವನ್ನು ಕುರಿತು ನಾವು ಏಕೆ ಆಲೋಚಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ? ಇದಕ್ಕೆ ಬಹಳ ಸಹಜ ಉತ್ತರವೆಂದರೆ- ನಮ್ಮ ವಿಚಾರಗಳ ಮೂಲವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ನಮ್ಮ ಅನುಭವಗಳಿಗೆ ದೇಶಿ ರೂಪ ಕೊಡುವ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ವಿಚಾರ/ಅನುಭವಗಳನ್ನು ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ರೀತಿಯಲ್ಲೇ ಅಬಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವ ಅಗತ್ಯ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸುಗಳಲ್ಲಿ ದಟ್ಟವಾಗಿ ಮೂಡಿದೆ. ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ- ನಾವು ಆಶಿಸುತ್ತಿರುವುದು ಭಾರತೀಯವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ. ಆದರೆ ನಾನು ಹಿಂದೆಯೇ ಸೂಚಿಸಿರುವಂತೆ ನಮ್ಮ ಸಮಸ್ಯೆ ಕೇವಲ ವಸ್ತು-ವಿಷಯಗಳಿಗೆ, ವಿಧಾನಗಳಿಗೆ ಸೀಮಿತವಾದುದಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ಅದು ನಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನ ಶಿಸ್ತಿನ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲೇ ಅಡಕವಾಗಿದೆ.

ದೇಶೀವಾದದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡುವುದನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಮುಂಚೆ, ದೇಸಿ (Native) ಎಂಬ ಮೂಲಪದದ ವಿವರಣೆ ನೀಡುವುದು ಉಪಯುಕ್ತವಾಗಬಹುದು. ನೇಟಿವ್ ಪದದ ಮೂಲವು ಪ್ರಾಚೀನ ಯುರೋಪಿಯನ್ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿರುವಂತೆ, ಅದರ ಸಮಾನಾರ್ಥಕ ಪದವಾದ 'ದೇಸಿ' ಯ ಮೂಲವು, ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತೀಯ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿದೆ. Native ಅಥವಾ ಅದರ ಹಳೆಯ ಬಳಕೆ ರೂಪವಾದ Naive ಅಂದರೆ, ತನ್ನ ಊರು-ಮಣ್ಣಿಗೇ ಅಂಟಿಕೊಂಡಿರುವ, ಇತರ ಪ್ರದೇಶಗಳನ್ನು ನೋಡಿಲ್ಲದ, ಪ್ರವಾಸ ಮಾಡಿರದ ಮತ್ತು ತನ್ನ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಪ್ರಯೋಜನಕಾರಿಯಾದ ಏನನ್ನೋ ಉತ್ಪಾದಿಸುವ ವ್ಯಕ್ತಿ ಎನ್ನಬಹುದು. ಇಂಥವರನ್ನು ಉತ್ಪಾದಕ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸರಳ ಭಾವನಾ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ಮಣ್ಣಿಗೇ ಅಂಟಿಕೊಂಡಿರುವ ವ್ಯಕ್ತಿ ಎನ್ನಬಹುದು. ಇವರು ನೈತಿಕವಾಗಿ ಬಹಳ ಮುಗ್ಧರಿರುತ್ತಾರೆ. ನೈವ್ ಎನ್ನುವ ಪದ ಇಂದಿಗೂ ಈ ಕೊನೆಯ ಅರ್ಥಛಾಯೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಸ್ಪ್ಯಾನಿಶ್ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ನೈವ್ ಪದ 'ಪಿಕಾರೋ'(Picaro) ಎಂಬ ಪದದ ವಿರುದ್ಧ ಬಳಕೆಯಾಗಿದೆ. ಅಂದಿನ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ನೈವ್ ಆದ ಕೆಲ ಪಾತ್ರಗಳಿದ್ದರೆ, ಮತ್ತೆ ಕೆಲ ಪಾತ್ರಗಳು ಪಿಕಾರೊ ರೀತಿ ಇರುತ್ತಿದ್ದರು. 'ಪಿಕಾರೊ' ಎಂದರೆ ಪ್ರಾಪಂಚಿಕ ಜ್ಞಾನ ಉಳ್ಳ ಮನುಷ್ಯ; ಹತ್ತು ಊರು ಸುತ್ತಿರುವವನು ಮತ್ತು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ನೈತಿಕತೆ ಇಲ್ಲದವನು. ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಮೇಲೆ ಬರುವ ಸಲುವಾಗಿ, ಪಿಕಾರೊ ತನ್ನ ಹಳ್ಳಿ ಬಿಟ್ಟು ದೂರದ ಊರುಗಳಿಗೆ ಪ್ರಯಾಣ ಬೆಳೆಸುತ್ತಾನೆ; ಈ ಸಾಹಸದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಸಹಜ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ತಿಲಾಂಜಲಿ ಇಟ್ಟು, ಸಂತೋಷದಿಂದ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಸುಳ್ಳು ಹೇಳುತ್ತಾ ಮೋಸ ಮಾಡುತ್ತಾ, ಆ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲೇ ಹೊಸ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ಆತನ ಜ್ಞಾನ ತನ್ನ ಊರಿನ ಮಣ್ಣಿನಲ್ಲಿ ಒಡಮೂಡಿದ್ದಲ್ಲ; ಬದಲಿಗೆ ಮನುಷ್ಯ ಸ್ವಭಾವಗಳನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ಮೂಡಿದ್ದು. ಇದು ಐಹಿಕ ಆಸೆಗಳು ಈಡೇರಿದ ನಂತರವೂ ನಿರಂತರ ದಾಹ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ಆತನಿಗೆ ಕಲಿಸಿತು. ನೈವ್ ಮತ್ತು ಪಿಕಾರೊ ಮಾದರಿಗಳು ಎಲ್ಲಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಲ್ಲೂ, ಎಲ್ಲಾ ಕಾಲದಲ್ಲೂ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಪ್ಯಾರಡೈಮ್ ಗಳಾಗಿವೆ.

ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆ ಬರೆವಾಗ ಜರ್ಮನಿಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಈ ಎರಡು ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಬಳಸಿದರು. ಅವರ ಮುಂದಿದ್ದ ಈ ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಮೇಲಿನ ಎರಡೂ ಮಾದರಿಗಳು, ಒಂದಾದ ನಂತರ ಒಂದು ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಹಿಂಬಾಲಿಸುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ 'ನೈವ್ ' ಸಾಹಿತ್ಯ ಹೃದಯದಿಂದ ಹೊಮ್ಮಿ, ಓದುಗರ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಅದು ಬಹಳ ಕಾಲ ಉಳಿಯುವ ಪ್ರಭಾವ ಉಂಟು ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ರೊಮ್ಯಾಂಟಿಕ್ ಆದುದು. ಆದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯ ಬರವಣಿಗೆ ಬಹಳ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದುದು, ಸಾಹಿತ್ಯ ಪಂಡಿತರಿಗೆ ಇಷ್ಟವಾದುದು ಮತ್ತು ಚಿರಂತನವಾಗಿ ಉಳಿಯುವ ಗುಣ ಉಳ್ಳದ್ದು. ಕ್ಲಾಸಿಕಲ್ ಎಂದು ಹೇಳುವಂಥದ್ದು. ಯುರೋಪಿನ ಎನ್‌ಲೈಟನ್‌ಮೆಂಟ್ ಅಥವಾ ಆಧುನೀಕರಣದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ನೈವ್ ಕುರಿತ ಟೀಕೆಗಳು, ಅದನ್ನು

ಅರೆ-ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪಟ್ಟಕ್ಕೆ ಅಥವಾ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ದಿವಾಳಿತನದ ಅಂಚಿಗೆ ತಳ್ಳುವುದರಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಲಿಲ್ಲ. ವಸಾಹತು ವಿಸ್ತರಣೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 'ಪಿಕಾರೊ' ಯುರೋಪಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮಾದರಿಯಾಗಿದ್ದು ಸಹಜವಾಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ, ಅಂದರೆ ವಸಾಹತು ಶಾಹಿಯ ದಾಹಕ್ಕೆ ವಿಸ್ತರಣೆಗೆ ವಿರೋಧವಾಗಿ, ಹಲವಾರು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ 'ನೈವ್' ಮೂಡಿ ಬಂದದ್ದು ಸಹ ಅಷ್ಟೇ ಸಹಜವಾಗಿದೆ.

ಮೂಲನಿವಾಸಿ ಅಮೆರಿಕನ್ನರ ಹಕ್ಕುಗಳನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಲು ಒಂದು ಬೌದ್ಧಿಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಳುವಳಿ, ೧೯ನೇ ಶತಮಾನದ ಅಮೇರಿಕಾದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿತು. ಈ ಚಳುವಳಿಯ ಮೂಲಕ 'Native' ಪದ ತಾತ್ವಿಕ ರೂಪ ಪಡೆದುಕೊಂಡು Nativism ಆಗಿ ರೂಪು ಗೊಂಡಿತು. 'ನೈವ್ ' ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕುರುಹುಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆ ನೀಡುವ ಹೋರಾಟ ಇಟಲಿಯಲ್ಲಿ 'ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ'ಯ ಸ್ವರೂಪ ಪಡೆಯಿತು. ಇದೇ ರೀತಿಯ ಚಳುವಳಿ ೨೦ನೇ ಶತಮಾನದ ಮೊದಲಿಗೆ ಐರ್ಲೆಂಡಿನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿತು. ಡಬ್ಲ್ಯೂ. ಬಿ. ಯೇಟ್ಸ್‌ನ ಕೃತಿಗಳ ಮೂಲಕ ಇದರ ಪರಿಚಯ ನಮಗೀಗಾಗಲೇ ಆಗಿದೆ. ಚಳುವಳಿ ಐರಿಶ್ ಪುರಾಣ ಮತ್ತು ದಂತಕಥೆಗಳಿಗೆ ಮರುಹುಟ್ಟು ನೀಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಒಂದು ಕಲ್ಪಿತ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿತು. ಹೀಗೆ ಮೊದಲಬಾರಿಗೆ 'Nativism' 'ಪ್ರತಿಗಾಮಿವಾದ'ದೆಡೆಗೆ ಸಾಗಿತು. ನಂತರದ ಕಾಲಾವಧಿಯಲ್ಲಿ ಹಲವಾರು ಆಫ್ರಿಕ, ಲ್ಯಾಟಿನ್ ಅಮೆರಿಕ ಮತ್ತು ಏಷಿಯಾದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಜನಾಂಗ (Race), ರಾಷ್ಟ್ರ ಮತ್ತು ಪುರಾಣ - ಈ ಮೂರು ಮೂಲಭೂತ ತತ್ವಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ, ಹೊರಗಿನಿಂದ ಬಂದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಒತ್ತಡಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಲು ಹಾಗೂ ತಮ್ಮ ಅನನ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಸ್ವಂತಿಕೆ ಪಡೆಯಲು- ಚಳುವಳಿ ನಡೆದವು.

ಭಾರತೀಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ದೇಶಿವಾದವು Nativismಗೆ ಸಮಾನಾರ್ಥಕವಾಗಿ ಬಳಕೆ ಯಾಗಿದೆ. ದೇಸಿವಾದದಲ್ಲಿನ 'ದೇಸಿ' ಪದ, ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ಭಾಷಾಶಾಸ್ತ್ರದ ವಲಯಕ್ಕೆ ಸೇರು ತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ನೆನಪಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ದಂಡಿ ತನ್ನ 'ಕಾವ್ಯಾದರ್ಶ'ದಲ್ಲಿ ದೇಸಿಯನ್ನು "ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಭೌಗೋಳಿಕ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಮಾತನಾಡುವ ಉಪಭಾಷೆ" ಎಂದು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. 'ದೇಶೀ'ಉಪಭಾಷೆ ಹಾಗೂ ಸಂಸ್ಕೃತಗಳು, ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧದ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಿರಲಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಅರಿವು ದಂಡಿಗಿತ್ತು. ಆತ ತತ್ಸಮ, ತದ್ಭವ ಮತ್ತು ದೇಶಿಗಳನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತದ ಮೂರು ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ಘಟಕಗಳಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿಸಿದ್ದಾನೆ. (ಕಾವ್ಯಾದರ್ಶ ೧:೩೩); ಕಾವ್ಯದ ರೀತಿ-ಸಿದ್ಧಾಂತವು ದೇಶಿ ಪದವನ್ನು, ಅದರ ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಸ್ಥಾನವಾದ ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ಭಾಷಾಶಾಸ್ತ್ರದ ವಿಭಾಗದಿಂದ ಸೌಂದರ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡಿಸಿತು.

೧೦ನೇ ಶತಮಾನದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ದೇಶಿಯು, 'ಮಾರ್ಗ'ಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವಾಗಿ ಕಂಡಿತು.

ಮತಂಗಮುನಿ ಸಂಗೀತದ ಮೇಲೆ ಬರೆದಿರುವ 'ಬೃಹದ್ದೇಶಿ' ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ, ಎರಡೂ ಸೌಂದರ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಗಿದೆ. ಸಂಗೀತ ಸಂಯೋಜನೆಯ ಶೈಲಿಗಳನ್ನು ವರ್ಗೀಕರಣ ಮಾಡುತ್ತಾ ಮತಂಗನು, ಎಲ್ಲಾ ರೀತಿಯ ಜನಪದ ಶೈಲಿಗಳನ್ನು ದೇಶಿ ಪಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟನು; ಎಲ್ಲಾ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ಶೈಲಿಗಳನ್ನು 'ಮಾರ್ಗ' ಪಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿದನು. ಹೀಗೆ ಮಾರ್ಗ ಸಂಪ್ರದಾಯವು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯುಳ್ಳ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಶೈಲಿಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿತು. ದೇಶೀ ಸಂಪ್ರದಾಯವು ಸಣ್ಣ ಪ್ರದೇಶಗಳ, ಚಿಕ್ಕಪುಟ್ಟ ಕಾಲಾವಧಿಗೆ ಸೀಮಿತವಾದ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಶೈಲಿಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿತು. ಈ ಸಹಸ್ರಮಾನದ ಆದಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತವು ಹಲವು ಭಾಷೆಗಳಾಗಿ ಒಡೆದಾಗ 'ದೇಶಿ'ಪದ ಹೊಸ ಭಾಷೆಗಳನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸಲು ಬಳಕೆಯಾಯಿತು. ಗುಜರಾತಿನಲ್ಲಿ ಬಳಸುವ ದೇಶಿಪದಗಳ ನಿಘಂಟನ್ನು 'ದೇಶಿ-ನಾಮ-ಮೂಲ' ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಜೈನ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿ ಮತ್ತು ಭಾಷಾಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞ ಹೇಮಚಂದ್ರ ರಚಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಈತ ಈ ಪದಗಳನ್ನು ಮೂರು ವಿಧಗಳಾಗಿ ವಿಗಂಡಿಸಿದ್ದಾನೆ: ೧. ಸಂಸ್ಕೃತ ಮೂಲಹೊಂದಿದ್ದು ಅರ್ಥ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗಿರುವ ಪದಗಳು, ೨. ಸಂಸ್ಕೃತ ಮೂಲ ಹೊಂದಿರುವ ಪದಗಳು ಮತ್ತು ೩. ಪ್ರಾಕೃತ ಪದಗಳು ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆಚರಣೆಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಉದ್ಭವಿಸಿರುವ ಪದಗಳು. ಆತನ ಸಮಕಾಲೀನ ಮರಾಠಿ ಸಂತಕವಿ ಜ್ಞಾನದೇವ, ತನ್ನ ಭಗವದ್ಗೀತೆ ಮೇಲಿನ ಟೀಕೆಯನ್ನು 'ದೇಶಿಕರ್‌ತೀನೇ' (ದೇಶೀಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಕೆತ್ತಿದ ಸೌಂದರ್ಯ) ಎಂದು ಕರೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ.

ಈ ರೀತಿ ಈ ಸಹಸ್ರಮಾನದ ಮೊದಲ ೮ ಶತಮಾನಗಳ ಭಾರತೀಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವ್ಯಾಪಾರದ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ, ಮಾರ್ಗ ಮತ್ತು ದೇಶಿ ಪರಂಪರೆಗಳ ವಿರೋಧ-ವಿನಿಮಯಗಳೇ ಕೇಂದ್ರಸ್ಥಾನ ಪಡೆಯುತ್ತವೆ. ಆಡಳಿತ/ಶಿಕ್ಷಣದ ಮೂಲಕ ಬ್ರಿಟೀಶ್ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂಪರ್ಕ ಭಾರತಕ್ಕೆ ದೊರೆತಾಗ, ಹೊಸದೊಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿನಿಮಯ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿತು; ಅದೇ ವಿದೇಶಿ. ಹೀಗೆ ನಮ್ಮ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ, ದೇಶಿ ಮಾರ್ಗ ವಿದೇಶಿ ಧಾರೆಗಳ ತ್ರಿಕೋನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ವಸಾಹತು ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದೊಳಗೆ ಮಾರ್ಗ ಮತ್ತು ವಿದೇಶಿ ಅಂಶಗಳು ಅತಿ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆ ಪಡೆದವು. ದೇಶಿ ಅಂಶ ಅವಗಣನೆಗೆ ಒಳಗಾಯಿತು. ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ೧೯ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಶಿಕ್ಷಣ-ಮಾಧ್ಯಮ ಕುರಿತು ನಡೆದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಈ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸಿದ ಬಹಳ ಮಂದಿ ಮಾರ್ಗಭಾಷೆಗಳಾದ ಸಂಸ್ಕೃತ ಮತ್ತು ಪರ್ಶಿಯನ್ ಹಾಗೂ ವಿದೇಶಿ ಭಾಷೆಯಾದ ಇಂಗ್ಲೀಶಿನ ಪ್ರತಿಪಾದಕರು. ದೇಶೀಭಾಷೆಗಳಾದ ಕನ್ನಡ, ತಮಿಳು, ಮಲಯಾಳಂ, ಬಂಗಾಳಿ, ಒರಿಯಾ, ಮರಾಠಿ, ಗುಜರಾತಿ, ಪಂಜಾಬಿ ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಮೂಲಕ ಶಿಕ್ಷಣ ನೀಡಬೇಕೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದವರು ಬಹಳ ವಿರಳವಾಗಿದ್ದರು. ಆಧುನಿಕ ಭಾರತದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೇಲೆ, ಆ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕತೆಗಳು ಗಾಢ ಪರಿಣಾಮ ಉಂಟು ಮಾಡಿವೆ.

ಇಂದು ಭಾರತದ ವಿವಿಧ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಜಾಗೃತಿ ಮೂಡುತ್ತಿದೆ. ಇದು ಪ್ರಸ್ತುತ ಸಹಸ್ರಮಾನದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದ ಇಂಥದೇ ಜಾಗೃತಿಯೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಿದೆ. ಹೇಮಚಂದ್ರ, ಜ್ಞಾನದೇವ, ಬಸವೇಶ್ವರರ ಕಾಲದ ಜಾಗೃತಿಯಂತೆಯೇ, ಈ ಹೊಸಜಾಗೃತಿಯೂ, 'ಭಾರತದಲ್ಲಿನ ಎಲ್ಲಾ ಭಾಷಾ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಗಳೂ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ದೇಶೀ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳೇ' ಎಂಬ ಸಂಗತಿಯೆಡೆಗೆ ಬೆರಳು ಮಾಡಿ ತೋರಿಸುತ್ತಿದೆ. ದೇವಭಾಷೆ, ರಾಜ್ಯಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಲೋಕಭಾಷೆಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು, ಈ ಅಂಶ ಹೊಸ ಒಳನೋಟವನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಕೇಂದ್ರಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಈ ಸಂಬಂಧದ ವಿನಿಮಯ-ಮುಖಾಮುಖಿಗಳ ಸಂಪೂರ್ಣ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆ ಬರಬೇಕು. ಆಗ ದೇಶಿ ಮತ್ತು ದೇಶಿವಾದ ತನ್ನ ಸೀಮಿತವಾದ ಹಾಗೂ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಮೂಲಭೂತ ಪುನರುತ್ಥಾನವಾದಿ ತಾತ್ವಿಕತೆಯಿಂದ ಹೊರ ಬರುತ್ತವೆ; ಆಗ ಬೌದ್ಧಿಕ ಮತ್ತು ಕಲಾ ಅಧ್ಯಯನದ ವಿಸ್ತಾರ ಕ್ಷೇತ್ರ ಅನಾವರಣಗೊಳ್ಳುವುದು.

ದೇಶಿವಾದದ ಚರ್ಚೆಯಿಂದ ನಾನು ಆಶಿಸುವುದು ಇದು: ನಾವು ಭಾರತೀಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ದಲ್ಲಿನ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಈಗಿನಿಂದಲೇ ಸಾಹಿತ್ಯ-ಸೌಂದರ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಕ್ಷೇತ್ರವಾಗಿ ನೋಡಲು ಆರಂಭಿಸುವಂತಾಗಬೇಕು; ಈ ಚರ್ಚೆ ಹೊಸ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿ ಸಲು ಸಹಕಾರಿಯಾಗಬೇಕು; ಆಗ ನಮ್ಮ ಹಳೆಯ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಇದುವರೆವಿಗೂ ಸಾಧ್ಯ ವಾಗಿರದಿದ್ದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣ ಹೊಸದಾಗಿ ಶೋಧಿಸಬಹುದು. ಆ ಮೂಲಕ, ಹೊಸ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅವಕಾಶದಲ್ಲಿ ನಾವು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತೊಡಗಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರ-ಲೇಖನ ಅಪರಿಪೂರ್ಣತೆಯಿಂದ ಬಳಲುತ್ತಿರುವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಸಂಗಿಕವಾಗಿ ಒಂದು ನಿದರ್ಶನ ಕೊಡುತ್ತೇನೆ. ಭಾರತದ ಮೊತ್ತ ಮೊದಲ ಕಾದಂಬರಿ ರಚಿತವಾದದ್ದು, ೧೯ನೇ ಶತಮನಾದಲ್ಲಿ; ಈ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರ ಭಾರತೀಯ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಯುರೋಪಿನಿಂದ, ಅದರಲ್ಲೂ ಬ್ರಿಟನ್‌ನಿಂದ ಬಂತು ಎಂದು ಎಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪಿದ್ದಾರೆ. ಹಸನ್ ಶಾನ ಪರ್ಶಿಯನ್ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಉರ್ದು ಲೇಖಕಿ ಕುರ್ರಾತುಲೇನ್ ಹೈದರ್ ಇಂಗ್ಲೀಶಿಗೆ ಭಾಷಾಂತರಿಸಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ ನಂತರವೂ ಈ ವಿಚಾರ ಬದಲಾಗಿಲ್ಲ. ೧೭೯೦ರಲ್ಲೇ ಕಾನ್ಪುರದಲ್ಲಿ ಈ ಕಾದಂಬರಿ ರಚಿತವಾಗಿತ್ತು. ೧೯ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲೇ ಉರ್ದುವಿಗೆ ಭಾಷಾಂತರ ಗೊಂಡಿತ್ತು. ಅನಂತರ ಇಂಗ್ಲೀಶಿಗೆ The Nautch Girl ಎಂಬ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಭಾಷಾಂತರ ಗೊಂಡಿತು. ಜೇನ್ ಆಸ್ಟಿನ್ ಅಥವಾ ವಾಲ್ಟರ್ ಸ್ಕಾಟ್ ತಮ್ಮ ಪ್ರಥಮ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುವ ಮುಂಚೆಯೇ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಕಾದಂಬರಿ ಬಂದಿತ್ತೆಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಅಲಕ್ಷಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ನಾವು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಸ್ಮೃತಿಯಿಂದ ನರಳುತ್ತಿರುವುದೇ ಕಾರಣ ಅನ್ನಿಸು ತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ದೇಶೀ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ನೋಡುವುದು, ಗತಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನೆನಪುಗಳನ್ನು ಮರಳಿ ಪಡೆಯಲು ಸಹಾಯಕವಾಗಬಹುದು.

ಭಾರತೀಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಇಂದು ಹಲವಾರು ಬೌದ್ಧಿಕ ಅವಕಾಶಗಳಿಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಭಾರತೀಯ ವಿಮರ್ಶಕನನ್ನು ಹಲವಾರು ಬೌದ್ಧಿಕ ಹೀರೋಗಳು ಸುತ್ತುವರಿದಿದ್ದಾರೆ. ಅವರಲ್ಲಿ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರೂ ಮತ್ತು ಪುರಾತನ ಭಾರತೀಯರೂ ಇದ್ದಾರೆ. ಇಂದು ಭಾರತೀಯ ವಿಮರ್ಶಕನ ಸ್ಥಿತಿ ಕುರುಕ್ಷೇತ್ರ ಯುದ್ಧದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಿ 'ಮಮ ಗಾತ್ರಾಣಿ' ಎಂದು ಕೃಷ್ಣನೆದುರಿಗೆ ಮಂಡಿಯೂರಿ ಕೂತ ಅರ್ಜುನನ ಸ್ಥಿತಿಯಂತಿದೆ. 'ಜೀವನದ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಅರಿಯಲು ನಿನ್ನ ಅಂತರಂಗವನ್ನು ಅವಲೋಕಿಸು' ಎಂದು ಕೃಷ್ಣ ಆತನಿಗೆ ಸಲಹೆ ನೀಡಿದ. ಇದೇ ಉತ್ತರವನ್ನು ಗಾಂಧಿ ತಮ್ಮ 'ಹಿಂದು ಸ್ವರಾಜ್'ನಲ್ಲಿ ಪುನರುಚ್ಚರಿಸಿದರು.

ಪ್ಲೇಟೋನ ಸತ್ಯದ ಹುಡುಕಾಟದಲ್ಲಿನ ಸಂಭಾಷಣಾ ವಿಧಾನವನ್ನು, ಜೀವನದ ಉದ್ದೇಶ ಹುಡುಕಾಡಿದ ಅರ್ಜುನನ ವಿಧಾನದೊಂದಿಗೆ ಸಮೀಕರಿಸುತ್ತ ಗಾಂಧಿ ಹೇಳಿದರು: "ನಮ್ಮ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಸ್ವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಮರಳಿ ಪಡೆಯದೆ ಕೇವಲ ಬ್ರಿಟೀಶರನ್ನು ಭಾರತದಿಂದ ಓಡಿಸಿದರೆ ಪ್ರಯೋಜನವಿಲ್ಲ". ಇನ್ನು ಒಂದು ಹೆಜ್ಜೆ ಮುಂದೆ ಹೋಗಿ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ವಂತಿಕೆಯ ಮುಂದೆ ರಾಜಕೀಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಅಮುಖ್ಯವೆಂದೂ ಹೇಳಿದರು; ರಾಜಕೀಯ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮ-ಸಂಯಮ ಮತ್ತು ಆತ್ಮ-ನಿರೀಕ್ಷಣೆಗಳನ್ನು ಸಾಧನವಾಗಿ ಬಳಸಲು ಹೇಳಿದ್ದು, ಭಾರತದ ಸ್ವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಮರಳಿ ಪಡೆಯುವ ಸಲುವಾಗಿ. ಗಾಂಧಿ ಯಾವಾಗಲೂ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರ ಅಧಿಕಾರ ವನ್ನಾಗಲಿ ಅಥವಾ ಜ್ಞಾನವನ್ನಾಗಲಿ ದ್ವೇಷಿಸಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಅಧಿಕಾರ-ಜ್ಞಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಗಳ ಟೀಕೆಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಲು ಶ್ರಮಿಸಿದರು. ಪಶ್ಚಿಮದ ಟೀಕೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಲು ಆತ ಅವಲಂಬಿ ಸಿದ್ದು ತನ್ನ ಆತ್ಮಸಂಯಮವನ್ನು. ಅದೇ ಅವರ ದೇಶಿವಾದಿ. ಗಾಂಧಿ ತನ್ನ ತಾತ್ವಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ದೇಶಿವಾದ. ಅದರಿಂದಾಗಿಯೇ ಮಾನವ ನಾಗರಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಹಳ್ಳಿಗಳನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಸಲು ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆ ನೀಡಿದರು.

ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ದೇಶಿವಾದ ಉಗ್ರಗಾಮಿಯಾಗುವ, ಕೂಪಮಂಡೂಕ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಯಾಗುವ ಅಪಾಯದ ವಿರುದ್ಧ ತನ್ನನ್ನು ಬಹಳ ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಿಂದ ರಕ್ಷಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ದೇಶಿವಾದಿಗಳಿಗೆ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಆತ್ಮಸಂಯಮ ಮತ್ತು ಆತ್ಮ-ನಿರೀಕ್ಷಣೆಯನ್ನು ಅದು ತಂದುಕೊಡಬೇಕು. ಜಗತ್ತಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅವಕಾಶ ಕುಗ್ಗುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಮಧ್ಯದ ವಿನಿಮಯ ಹೆಚ್ಚಾಗಿದೆ. ಭಾರತೀಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಇತರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿ-ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿನ ವಿಮರ್ಶಕರ ಮೇಲೆ ಬೌದ್ಧಿಕವಾಗಿ ಅವಲಂಬಿತವಾಗುವ ಅಪಾಯವನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಬ್ರಿಟಿಶ್ ವಸಾಹತು ಕಾಲದಿಂದ ಪಶ್ಚಿಮ ಮತ್ತು ಭಾರತದ ನಡುವಿನ ಬೌದ್ಧಿಕ ವ್ಯಾಪಾರ ಏಕಮುಖವಾಗಿ ಸಾಗಿದೆ. ನಮ್ಮ ವಿಮರ್ಶಾ ವ್ಯಾಪಾರದಲ್ಲಿ ನಾವು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ವಿದೇಶಿಯನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಎಂದರೆ, ಅದರಲ್ಲಿನ 'ದೇಶಿ' ಅವಕಾಶ ಮತ್ತಷ್ಟು ಅಪವರ್ತನೀಯವಾಗುತ್ತಾ ಸಾಗಿದೆ. ಈ ಅವಕಾಶದ ನಿರ್ವಚನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ

ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತುವುದು, ಈ ಅವಕಾಶವನ್ನು ನಮ್ಮ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಿಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಿಯೆಯ ಲಾಭ-ನಷ್ಟಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಆಲೋಚಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಹೊಸ ಆತ್ಮಶೋಧವು ನಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮೇಲೆ ಉಂಟು ಮಾಡಬಹುದಾದ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಪರಿಭಾವಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುವುದು -ಇವು ದೇಶಿವಾದ ಕುರಿತ ಚರ್ಚೆಯ ಉದ್ದೇಶಗಳಾಗಿರಬೇಕು.

ಅನುವಾದಕನ ಟಿಪ್ಪಣಿ

(ಜಿ.ಎನ್.ದೇವಿಯವರ ಈ ಲೇಖನ, ದೇಶಿವಾದದ ಪ್ರಮುಖ ಎಳೆಯ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಅವತಾರ. ಇದು ಅಖಿಲ ಭಾರತ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಹೊಂದುತ್ತಿರುವಂಥದ್ದು. ದೇವಿ ಮೂಲತಃ ಇಂಗ್ಲೀಶ್ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕ ರಾಗಿದ್ದವರು. ಈಗ ಅದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಗುಜರಾತಿನಲ್ಲಿ ತನ್ನದೇ ಆದ ಸಂಶೋಧನ ಸಂಸ್ಥೆ ಸ್ಥಾಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಸಂಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಬುಡಕಟ್ಟು ಹಾಗೂ ದೇಶಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಸಂಶೋಧನೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂಶೋಧನೆಗಳಿಗೆ ವಿದೇಶದ ಹಲವು ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ನೆರವು ನೀಡುತ್ತಿವೆ. ದೇವಿ ೯೦ರ ದಶಕದ ಆದಿಭಾಗದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಪುಸ್ತಕ After Amnesia (ವಿಸ್ಮೃತಿಯ ನಂತರ) ಎಂಬ ಪುಸ್ತಕದಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ವಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಖ್ಯಾತರಾದವರು. ಅಲ್ಲಿಂದೀಚೆಗೆ ಈ ದೇಶಿವಾದ ಪ್ರಬಲವಾಗುತ್ತಾ ಸಾಗಿದೆ. ಅಖಿಲ ಭಾರತ ಮಟ್ಟದ ಈ ದೇಶೀವಾದ ಚಿಂತನೆ ಕನ್ನಡವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುವ ಮುಂಚೆಯೇ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲೂ ಅನೇಕ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆದಿದೆ; ಇವೆರಡರ ನಡುವಿನ ಭಿನ್ನತೆ, ಸಾಮ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ರಾಜಕಾರಣ ಕುರಿತ ಚರ್ಚೆ ನಡೆಯಬೇಕಿದೆ. ಚರ್ಚೆಗೆ ಅನುವಾಗಲೆಂದು ಈ ಲೇಖನವನ್ನು ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಅನುವಾದಿಸ ಲಾಗಿದೆ.

ಪ್ರಸ್ತುತ ಲೇಖನ, ಕೇಂದ್ರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ ೧೯೯೫ರಲ್ಲಿ ಕಾನ್ಪುರದಲ್ಲಿ Nativism ಕುರಿತ ವಿಚಾರ ಸಂಕಿರಣದ ಪ್ರಾಸ್ತಾವಿಕ ಭಾಷಣ. ಲೇಖನದ ಆರಂಭದಲ್ಲೇ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಇದು ಲೇಖಕರ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಟಿಪ್ಪಣಿ ಕೂಡ. ೨೫ ವರ್ಷಗಳಿಂದ ಇಂಗ್ಲೀಶ್ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಪಾಠ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬರು ದೇಶೀವಾದದ ಚಿಂತನೆ ಮಂಡಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬುದು ಮಾರ್ಮಿಕವಾದುದು. ಇಂಥ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಗಳಿಗೆ ೧೯೮೦ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ 'ನಾವು ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಕೆಲಸ ನಮ್ಮ ಮಣ್ಣಿನ ದಲ್ಲ' ಅನ್ನಿಸಿತು; 'ನಮಗೆ ನೆಲವಿಲ್ಲ, ಬೇರಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಆಧುನಿಕತೆಯ ಯಾವ ಸವಲತ್ತುಗಳನ್ನು ತ್ಯಜಿಸದೆ, ಆಧುನಿಕತೆಯಿಂದ ವಂಚಿತರಾದವರನ್ನು ಭಾವುಕವಾಗಿ ರೊಮ್ಯಾಂಟಿಸೈಜ್ ಮಾಡುತ್ತಾ, ಆಧುನಿಕ ಪೂರ್ವದ ಬಗ್ಗೆ ಹಳಹಳಿಕೆಯಿಂದ ಮಾತನಾಡಲಾರಂಭಿಸಿದರು. ಈ ರೀತಿಯ ವಿಚಾರಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನೋದಯವಾದಂತೆ ಅಂಕುರಿಸಿದರೂ, ದೇಶಿವಾದವನ್ನು ಒಂದು phonomenon ಆಗಿ ನೋಡಬೇಕು. ಅದು ಹೊರಹೊಮ್ಮುತ್ತಿರುವುದು ಜಾಗತೀಕರಣದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕತೆಯ ಸವಲತ್ತುಗಳಿಂದ ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ವಂಚಿತರಾಗಿದ್ದ ಬಹುಜನರು, ಸಂಘಟಿತರಾಗಿ ತಮ್ಮ ಪಾಲಿನ ಹಕ್ಕನ್ನು ಅಧಿಕಾರವತ್ತಾಗಿ ಕೇಳುತ್ತಿರುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಎಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಇಂಥ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಉದ್ಭವವಾಗಿರುವ ಈ ದೇಶಿವಾದದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕಾರಣವೇನು ಎಂಬುದನ್ನು ಎಚ್ಚರದಿಂದ ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ.

ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಇಂದು ದೇಶಿವಾದವು ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿ ವಿಚಾರಧಾರೆಯಾಗುವತ್ತ ದಾಪುಗಾಲು ಹಾಕುತ್ತಿದೆ. ದೇಶಿ ವಿಚಾರಧಾರೆಯ ಸ್ಥೂಲ ಲಕ್ಷಣವೆಂದರೆ - ಇದು ಆಧುನಿಕತೆಯೊಂದಿಗೆ ಭಿನ್ನಮತ ಹೊಂದಿದ್ದು, ಆಧುನಿಕ ಪೂರ್ವ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಗಮನವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ; ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ತಂದ ಆಧುನಿಕತೆಯು ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ ವಿಚಾರ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ನಾಶ ಗೊಳಿಸಿ, ಭಾರತೀಯವಲ್ಲದ ಹೊಸ ವಿಚಾರ ಮತ್ತು ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ತಂದು ನೆಟ್ಟಿತು ಎಂಬ ಪ್ರಮೇಯವೇ, ಮೇಲಿನ ಕಾಳಜಿಗೆ ಕಾರಣ. ಈ ಪ್ರಮೇಯವು ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕತೆ ಗಳನ್ನು ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ; ವಸಾಹತುಪೂರ್ವ ಮತ್ತು ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಕಾಲಗಳ ನಡುವೆ ಒಂದು ಕಂದರವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಇದರ ಎಲ್ಲ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದ ನಂತರವೇ ಮತ್ತಷ್ಟು ಖಚಿತವಾಗಿ ಮಾತನಾಡಲು ಸಾಧ್ಯ. ದೇಶಿವಾದ ಇಂದು ಯಜಮಾನಿಕೆ ವಿಚಾರಧಾರೆ ಆಗುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ, ಹಲವಾರು ಗುಂಪುಗಳು ವರ್ಗಗಳು ಅದನ್ನು ತಮ್ಮದಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಕೊಂಡಿವೆ. ದೇಶಿವಾದದಲ್ಲಿ ಹಲವಾರು ವಿಭಿನ್ನ ಎಳೆಗಳಿವೆ. ಪ್ರತಿ ಎಳೆಯ ರಾಜಕಾರಣ ಸಹ ವಿಭಿನ್ನ ಇಲ್ಲವೇ ಪ್ರಬಲ ಎಳೆಗೆ ಪೂರಕ ಆಗಿರಬಹುದು. ಇಂದು ದೇಶಿವಾದದಲ್ಲಿ ಮೂಡುತ್ತಿರುವ ಹೊಸ ಹೊಸ ಎಳೆಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಆಶ್ಚರ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಮುಖ ಎಳೆಯು ಅಖಿಲ ಭಾರತ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಹೊಂದಿರುವ ಗಾಂಧಿಯ 'ಹಿಂದು ಸ್ವರಾಜ್' ಆಧರಿಸಿರುವಂಥದ್ದು, ಆಧುನಿಕತೆಯ ವಿವಿಧ ಮುಖಗಳಾದ ವಿಜ್ಞಾನ, ತಂತ್ರ ಜ್ಞಾನ, ಆಲೋಚನೆ, ಔಷಧಿ, ಇಂಗ್ಲೀಶ್ ಭಾಷೆಯನ್ನೇ ತಿರಸ್ಕರಿಸುವಂಥದ್ದು. ಇದಲ್ಲದೆ ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಎಡದೇಶಿ, ಬಲದೇಶಿ, ದಲಿತದೇಶಿ, ಹಿಂದುಳಿದ ವರ್ಗಗಳ ದೇಶಿ ಎನ್ನುವ ಮಾತುಗಳು ಕೇಳಿ ಬರುತ್ತಿವೆ. ಈ ಎಳೆಗಳು ವಿವಿಧ ರಾಜಕೀಯ ಗುಂಪುಗಳಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾದವು. ಈ ಕುರಿತು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಬೇಕಿದೆ.)

ಎಲೆಮರೆ

ಎಸ್. ಶಿವಣ್ಣ

● ಡಿ.ವಿ. ಪರಮಶಿವಮೂರ್ತಿ

ಕಳೆದ ೩೦ ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಪ್ರಾಚೀನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕುರಿತ ಸಂಶೋಧನೆ-ಸಂಪಾದನೆ-ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ವೇದಿಕೆಯ ಹಿಂದೆ ನಿಂತು ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದ ಅದೃಶ್ಯ ಹಸ್ತವೆಂದರೆ ಎಸ್. ಶಿವಣ್ಣನವರದು. ಕನ್ನಡ ಗ್ರಂಥ ಸಂಪಾದನೆ ಮತ್ತು ಹಸ್ತಪ್ರತಿ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ನಿಪುಣರಾಗಿರುವ ಕರ್ನಾಟಕದ ಕೆಲವೇ ವಿದ್ವಾಂಸರಲ್ಲಿ ಶಿವಣ್ಣನವರು ಒಬ್ಬರು. ಹಸ್ತಪ್ರತಿ ಮಾಹಿತಿ ಕುರಿತು ಅವರೊಬ್ಬ 'ನಡೆದಾಡುವ ಕೋಶ'ವಿದ್ದಂತೆ. ಈ ಮಾತು ಉತ್ಪ್ರೇಕ್ಷೆಯೇನೂ ಅಲ್ಲ.

ಬೆಂಗಳೂರು ಜಿಲ್ಲೆಯ ಆನೇಕಲ್ ತಾಲೂಕಿನ ಅತ್ತಿಬೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಜನಿಸಿದ ಶಿವಣ್ಣ (೧೯೪೦), ಎಂ.ಎ. ಕನ್ನಡವನ್ನು ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದಲ್ಲಿ (೧೯೬೪) ಮುಗಿಸಿ, ಅಲ್ಲೇ ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಶೋಧನ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಯಾಗಿದ್ದರು. ೧೯೭೫ರಲ್ಲಿ ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದಲ್ಲಿ ಹಸ್ತಪ್ರತಿ ವಿಭಾಗದಲ್ಲಿ ಸಂಪಾದಕರಾಗಿ ಸೇರಿದ ಅವರು, ೧೯೯೮ರಲ್ಲಿ ನಿವೃತ್ತರಾದರು.

ಸಂಶೋಧನೆಯೆಂಬುದು ದೊರೆಯುವ ಹೊಸ ಹೊಸ ಆಧಾರ, ಆಕರಗಳ ನೆರವಿನಿಂದ ಪರಿವರ್ತನೆಗೊಳ್ಳುತ್ತ ಸಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ವಿದ್ವಾಂಸರ ತೀರ್ಮಾನಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ. ಕವಿಯ ಮತ, ಕಾಲ, ಪ್ರದೇಶ ಅಥವಾ ಅವನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಯಾವುದೇ ಸಣ್ಣ ವಿಷಯಗಳು, ಕಾವ್ಯಭಾಗದ ಪಾಠಾಂತರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳ್ಳಬಹುದು ಅಥವಾ ಬದಲಾಗಬಹುದು. ಈ ರೀತಿಯ ಸಂಶೋಧನೆಯು ಆಕರ ಸಂಗ್ರಹ ಚಾತುರ್ಯವನ್ನು ಮತ್ತು ಆ ಆಕರಗಳ ಬಹುಮುಖೀ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದೆ. ಶಿವಣ್ಣನವರು ಈ ರೀತಿಯ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಒಂದು ತಪಸ್ಸಿನಂತೆ ಕೈಗೊಂಡರು. ಇವರ ಪ್ರಯತ್ನದ ಫಲವಾಗಿ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯ ನೂರಾರು ಪ್ರಚಲಿತ ಹೇಳಿಕೆಗಳು ತಲೆಕೆಳಕಾದವು. ನೂರಾರು ಅಜ್ಞಾತ ಕವಿಗಳು, ಕೃತಿಗಳು, ಬಿಡಿ ವಚನಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಸೇರ್ಪಡೆಗೊಳ್ಳುವಂತಾಯಿತು. ಸಾಹಿತ್ಯದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಡೆಗಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಕೃತಿಗಳಿಂದಲೂ ಏನಾದರೊಂದು

ಉಪಯುಕ್ತ ಅಂಶವನ್ನು ಶಿವಣ್ಣ ಹುಡುಕಿಕೊಟ್ಟರು. ಈ ಗುಣವೇ ಅವರನ್ನು ಹಸ್ತಪ್ರತಿ ಅಧ್ಯಯನ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅನಿವಾರ್ಯ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನಾಗಿ ರೂಪಿಸಿತು.

ಶಿವಣ್ಣನವರ ಸಾಧನೆಯನ್ನು ಸಂಪಾದಕರಾಗಿ ಮತ್ತು ಸಂಶೋಧಕರಾಗಿ ಎಂದು ಎರಡು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಸಂಪಾದಕರಾಗಿ ಶಿವಣ್ಣನವರು ಅನೇಕ ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಸೂಚಿಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವರು ಸಂಪಾದಿಸಿರುವ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ 'ಶಂಕರ ದೇವರ ಕಂದ', 'ಶಂಕರ ದೇವರ ಸ್ವರ ವಚನಗಳು', 'ಮರಿಶಾಂತ ಬಸವದೇವನ ಸ್ವರವಚನಗಳು', 'ಕುಷ್ಟಗಿ ಕರಿಬಸವೇಶ್ವರ ವಚನಗಳು', 'ಕೇಶಿರಾಜ ಡಣಾಯಕರ ಕಂದ', 'ಸಮಗ್ರ ವಚನ ಸಂಪುಟ-XI', 'ಮಹಾಂತ ದೇಶಿಕರ ಬಸವ ಭಕ್ತಿಸಾರ', 'ನೀಲಮ್ಮನ ವಚನಗಳು' - ಇತ್ಯಾದಿ ೨೫ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಇವರ ಸಂಪಾದನೆಯ ವಿಧಾನ ಬಹಳ ಅಚ್ಚುಕಟ್ಟು. ಸೂಚಿಗಳನ್ನು ತಯಾರಿಸುವುದರಲ್ಲೂ ಶಿವಣ್ಣನವರು ಅಗ್ರಗಣ್ಯರು. ಇವರಿಗೆ ಕೀರ್ತಿ ತಂದ ಸೂಚಿಯೆಂದರೆ 'ಕರ್ಣಾಟಕ ಕವಿಚರಿತೆಯ ಅನುಕ್ತ ಕೃತಿಸೂಚಿ'. ಸೂಚಿಯೆಂಬುದು ಕೇವಲ ಕಾಲ, ಕೃತಿಗಳ ಆದಿ-ಅಂತ್ಯದ ಪಟ್ಟಿ ಅಲ್ಲವೆಂದು ತೋರಿಸಿ, ಸಂಶೋಧನಾತ್ಮಕ ಕೃತಿ ಸೂಚಿಯ ಮಾದರಿಯೊಂದನ್ನು ಇದು ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟಿತು. ಇದೇ ರೀತಿ 'ವೀರಶೈವ ಅಪ್ರಕಟಿತ ಗ್ರಂಥಸೂಚಿ', 'ಗದುಗಿನ ತೋಂಟದಾರ್ಯ ಮಠದ ಹಸ್ತಪ್ರತಿ ಸೂಚಿ', 'ಚಿತ್ರದುರ್ಗ ಬೃಹನ್ಮಠದ ಹಸ್ತಪ್ರತಿ ಸೂಚಿ', 'ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತಿನ ಹಸ್ತಪ್ರತಿ ಸೂಚಿ', 'ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ವರ್ಣನಾತ್ಮಕ ಹಸ್ತಪ್ರತಿ ಸೂಚಿ' ಮುಂತಾದ ಸೂಚಿಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದರು. 'ವೀರಶೈವ ಹಸ್ತಪ್ರತಿ ಪುಷ್ಪಿಕೆಗಳು' ಕೃತಿಯಂತೂ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಯ ಅಧ್ಯಯನದ ಆಯಾಮವನ್ನೇ ವಿಸ್ತರಿಸಿತು. ಹಸ್ತಪ್ರತಿಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕೀಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದೆಂದು ಶಿವಣ್ಣ ಇದರಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟರು. ಇವರಿಂದ ಪ್ರಕಟಿತವಾದ ಸೂಚಿಗಳಲ್ಲಿ ಅಡಕಗೊಂಡಿರುವ ಒಟ್ಟು ಕೃತಿಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ೧೫,೦೦೦ವನ್ನು ದಾಟುತ್ತದೆ. ೧೦೦೦ಕ್ಕೂ ಮಿಗಿಲಾದ ವಚನಗಳು-ಸ್ವರ ವಚನಗಳು ಇವರಿಂದ ಬೆಳಕು ಕಂಡಿವೆ. ಹಸ್ತಪ್ರತಿ ಸೂಚಿಯಲ್ಲಿ 'ಟ್ಯಾಬುಲೇಷನ್' ಮಾದರಿಯನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡ ಪ್ರಥಮ ಸೂಚಿಕಾರರಿವರು. ಭಾರತೀಯ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಇಷ್ಟು ಸಂಖ್ಯೆಯ ಹಸ್ತಪ್ರತಿ ಸೂಚಿಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ ವ್ಯಕ್ತಿ, ಬಹುಶಃ ಶಿವಣ್ಣನವರೇ ಅನಿಸುತ್ತದೆ.

ಆದರೆ ಸಂಶೋಧಕರಾಗಿ ಶಿವಣ್ಣನವರು ಹೆಚ್ಚು ಬೆಳಕಿಗೆ ಬರಲಿಲ್ಲ. ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯತಿಯ ಕಾಲವಿಚಾರ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದರು. ಬಸವಣ್ಣ, ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ, ಸಿದ್ಧರಾಮ, ನೀಲಮ್ಮ ಮುಂತಾದವರ ನೂರಾರು ವಚನಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸಿದರು. ಸ್ಥಳೀಯ ಅರಸು ಮನೆತನಗಳ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ನೆರವಾಗುವ ನೂರಾರು ಆಕರಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಟ್ಟರು. ಚಿತ್ರದುರ್ಗ, ಕಳಲೆ, ಕೆಳದಿ, ಹಾಗಲವಾಡಿ, ಹದಿನಾಡು ಮುಂತಾದ ಪಾಳೆಯಪಟ್ಟುಗಳ ಕಳಚಿದ ಕೊಂಡಿಗಳನ್ನು ಬೆಸುಗೆ ಹಾಕುವಲ್ಲಿ ಶಿವಣ್ಣನವರ ಪಾತ್ರ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದುದು. 'ಕರ್ಣಾಟಕ ಕವಿಚರಿತೆಯ

ಅನುಕ್ತ ಕೃತಿಸೂಚಿ'ಯು ಶಿವಣ್ಣನವರ ಸಂಶೋಧನ ಸಾಧನೆಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾದರೆ, ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ ಹೊರ ತಂದಿರುವ 'ಹೊಸ ವಚನಗಳು' ಎಂಬ ಕೃತಿ ಸಂಶೋಧಕ ಪರಿಶ್ರಮಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿದೆ. ಹಿರಿಯ ವಿದ್ವಾಂಸರು, ತರುಣ ಸಂಶೋಧಕರು ಮಾಹಿತಿಗಾಗಿ ಸದಾ ಶಿವಣ್ಣನವರನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಎಂತಲೇ ಪ್ರಾಚೀನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕುರಿತ ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ನಿಬಂಧಗಳ ಮುನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ತಪ್ಪದೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಹೆಸರುಗಳಲ್ಲಿ ಶಿವಣ್ಣನವರದೂ ಒಂದು. ಡಾ. ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿ ಅವರ ಅಪಾರ ಸಂಶೋಧನೆಗಳ ಹಿಂದೆ ಕೂಡ ಎಸ್. ಶಿವಣ್ಣನವರ ಕಾಣದ ದುಡಿಮೆಯಿದೆ. ವೀರಶೈವ ಸಾಹಿತ್ಯ-ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಶಿವಣ್ಣನವರ ಕೊಡುಗೆ ಗಮನಾರ್ಹ.

ಇವರ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ಹಸ್ತಪ್ರತಿ ಕೇಂದ್ರವು ಸುಮಾರು ೬೦೦೦ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿತು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮುದ್ದಣನ ಕೈಬರಹದ 'ರಾಮಾಶ್ವ ಮೇಧ', ಬಸವಪ್ಪಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳ ಕೈಬರಹದ 'ಶಂಕರ ಶತಕ', ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ ಕವಿಯ 'ಇಮ್ಮಡಿ ಚಿಕ್ಕಭೂಪಾಲ ಸಾಂಗತ್ಯ', ತಿಗಳಾರಿ ಲಿಪಿಯ 'ಹರಿಚಂದ್ರ ಕಾವ್ಯಂ' ಮುಂತಾದ ಮಹತ್ವದ ಕೃತಿಗಳಿವೆ. ಅಲ್ಲಿನ ಗ್ರಂಥ ಭಂಡಾರಕ್ಕೆ ಅಪರೂಪದ ನಿಯತ ಕಾಲಿಕೆಗಳು, ಸಂಚಿಕೆಗಳು, ಬೇರೆಬೇರೆ ಸೂಚಿಗಳು, ಪ್ರಾಚೀನ ಕೃತಿಗಳು, ವಿಮರ್ಶಾ ಕೃತಿಗಳು -ಹೀಗೆ ಸುಮಾರು ೩,೦೦೦ ಪುಸ್ತಕಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಕೀರ್ತಿ ಶಿವಣ್ಣನವರದು.

ಕವಿಯ ಕೃತಿ, ಕಾಲ, ಪ್ರದೇಶಗಳ ಖಚಿತಪಡಿಸುವಿಕೆಯನ್ನು ಮುಖ್ಯ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಕನ್ನಡದ ಪ್ರಮುಖ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನವೊಂದು, ಯಶಸ್ವಿಯಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಎಸ್. ಶಿವಣ್ಣ ನವರು ದಧೀಚಿಯಂತೆ ದುಡಿದು ಸವೆದರು. ಅವರೇ ಹುಡುಕಿದ ಹೊಸ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಅವರೇ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಇದು ಈ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನದ ಒಳಗಿನ ಸಮಸ್ಯೆಯೋ ಶಿವಣ್ಣನವರ ಚಾಚಿಕೊಳ್ಳದ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವೋ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಶಿವಣ್ಣನವರು ತಮ್ಮ ದುಡಿಮೆಗೆ ತಕ್ಕ ಫಲವನ್ನು ಪಡೆಯಲಿಲ್ಲ. 'ಎಲೆಮರೆಯಲ್ಲಿರುವೆ' ಎಂಬ ಸಂಕೋಚ ಸ್ವಭಾವದಿಂದ ಅವರು ಅನೇಕ ಅವಕಾಶಗಳಿಂದ ವಂಚಿತರಾದರು. ಕೀತಿ-ಹಣ-ಯಶಸ್ಸುಗಳ ಯಾವ ಆಶೆಗಳೂ ಇಲ್ಲದೆ, ದುಡಿದೂ ದುಡಿದೂ ದಣಿದಿರುವ ಶಿವಣ್ಣ ನವರಂಥ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗೆ, ನಾಡು ಯಾವ ಮನ್ನಣೆ ಸಲ್ಲಿಸಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನೆನೆದರೆ, ಗಾಬರಿ ಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಮುಖಾಮುಖಿ

ದೇವನೂರ ಮಹಾದೇವ ಅವರ ಜತೆ

● ಸಂಪಾದಕ

(ನಮ್ಮ ಕಾಲದ ಮುಖ್ಯ ಲೇಖಕರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರಾದ ದೇವನೂರ ಮಹಾದೇವ ಅವರ ಸಂದರ್ಶನವನ್ನು, ಮೈಸೂರಿನ ಕುವೆಂಪುನಗರದಲ್ಲಿರುವ ಅವರ ಮನೆಯಲ್ಲಿ (೨೦.೩.೯೯) ಮಾಡಲಾಯಿತು. ದ್ಯಾವನೂರು (೧೯೭೩) ಎಂಬ ಕಥಾಸಂಕಲನ, 'ಒಡಲಾಳ' (೧೯೮೩), 'ಕುಸುಮಬಾಲೆ' (೧೯೮೮) ಎಂಬ ಎರಡು ಪುಟ್ಟ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಮೂಲಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಪಾರ ಓದುಗರ ಪ್ರೀತಿಯನ್ನೂ ಹಾಗೂ ವಿಮರ್ಶಕರಿಂದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನೂ ಪಡೆದಿರುವ ಮಹಾದೇವ 'ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ'ಕ್ಕಾಗಿ ಮಾತಾಡಿದರು.)

ಸಂ: 'ದ್ಯಾವನೂರು' ಸಂಕಲನದ ಕತೆಗಳನ್ನು ಬರೆವಾಗ ಇದ್ದ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಾತಾವರಣವನ್ನು ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ತೀರಾ?

ಮಹಾದೇವ: ನವ್ಯದ ವಾತಾವರಣ ತೀವ್ರವಾಗಿತ್ತು. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ, ಲಂಕೇಶ್, ತೇಜಸ್ವಿ, ಕಂಬಾರ ಮತ್ತು ಅಡಿಗ ಮುಂತಾದವರು, ಸಾಹಿತ್ಯಾನೇ ಜೀವ, ಅದೇ ಸರ್ವಸ್ವ ಅಂತ್ಹೇಳಿ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದವರು ಇದ್ರು. ಈಗ ನಾವು ಸೋಶಿಯಲ್ ಮೂವ್‌ಮೆಂಟ್ಸ್ ಜತೆಗೆ ಇದೂ ಅದೂ ಎರಡೂ ಮಿಕ್ಸ್ ಮಾಡ್ಕೊಳ್ತಾ ಇರ್ತೀವಿ, ಹೌದಲ್ಲ? ಆವಾಗ ಅದೇ ವಿಶ್ವ, ಅದೇ ರಾಜಕೀಯ, ಅದೇ ಬದುಕು, ಅನ್ನೊ ತರದವರು ಸುಮಾರು ಜನ ಇದ್ರು.

ಸಂ: ನಿಮಗೆ 'ಲೋಹಿಯಾವಾದಿ' ಅಂತ ಕರೆಯೋರು ಇದಾರೆ. ಅದನ್ನು ಕೇಳಿದಾಗ ಏನನ್ಸುತ್ತೆ?

ಮಹಾದೇವ: ನಾನು ಬರೆವಾಗಂತೂ ವಾದಗೀದ ಇರಲ್ಲ ನನ್ನತ್ರ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಹೇಳ್ತೀನಿ. ಕಮ್ಯುನಿಸ್ಟರ ಬಗ್ಗೆ ಸ್ವಲ್ಪ ರಿಸರ್ವೇಶನ್ ಇತ್ತು ನನಗೆ. ಆ ಟೈಮಲ್ಲಿ ಬರೆದದ್ದು, 'ಅಮಾಸ' ಕತೆ. ಅಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕ್ಯಾರಕ್ಟರ್ ಬರ್ತದೆ. ಅವನು ಗ್ಯಾಂಗ್ ಮನ್ ಸಿದ್ದಪ್ಪ. 'ಲೋಹಿಯಾ ಸಮಾಜವಾದ ಬರಬೇಕು' ಅಂತ ಅವನ

ಬಾಯಲ್ಲಿ ಬರೋಕೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿ 'ಕಮ್ಯುನಿಸಂ ಬರ್ಬೇಕು' ಅಂತಾ ಹೇಳ್ತಾನೆ ಅವನು. ಅಂದ್ರೆ ಆ ತರಹದ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆ ನನಗೆ ಇದೆ. ನನ್ನ ಬಯಕೇನ ಅಲ್ಲಿ ಹಚ್ಚಿ ಇದ್ಮಾಡಿಲ್ಲ. ವಸ್ತು ಆಯ್ಕೆನಲ್ಲಿ ಇರ್ತದೆ ಅಷ್ಟೇನೆ.

ಸಂ: 'ಒಂದು ದಹನದ ಕತೆ' 'ದತ್ತ' ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂಥರಾ ಅಂತರ್ಮುಖೀ ವಿಕ್ಷಿಪ್ತ ನಾಯಕರ ಲೋಕ ಬರುತ್ತೆ. ಆಮೇಲೆ ಚಕ್ಕಂತ 'ಡಾಂಬರು ಬಂದುದು' ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಲೋಕಗಳು ನಾಟಕೀಯ ಅನ್ನೋಹಾಗೆ ಬದಲಾಗ್ತವೆ. ಈ ಬದಲಾವಣೆ ಹ್ಯಾಗಾಯ್ತು?

ಮಹಾದೇವ: 'ಡಾಂಬರು ಬಂದದು' ಬರೆಯುವ ಮುನ್ನ ತೇಜಸ್ವಿಯವರ 'ಅಬಚೂರಿನ ಪೋಸ್ಟಾಫೀಸು' ಬಂದಿತ್ತು. ಅದೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದ ಕತೆ. ಅದು ಸ್ವಲ್ಪ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರಬಹುದು ಅನ್ಸುತ್ತೆ. ಮತ್ತೆ ಈಗ್ಲೂನೂ ನನ್ನ ಆ ಎರಡು ಕತೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಭಾಳ ಬೇಜಾರು ಇದೆ. (ನಗು) ಅದೇನು ಮಾಡಕಾಗಲ್ಲ. ಒಂಥರಾ ಪ್ಲಾಟ್ ಮಾಡ್ಕೊಂಡು ಬರವ ಕತೆಗಳವು.

ಸಂ: ಈ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಘಟನೆ ಹುಟ್ಟಿ ಸರಿಯಾಗಿ ೨೦ ವರ್ಷ. ಇದನ್ನು ಶುರು ಮಾಡುವಾಗ ನಿಮಗೆ ಯಾವ ಹಂಬಲಗಳಿದ್ದವು?

ಮಹಾದೇವ: ವಾಲೀಕಾರ ಅಲ್ಲಿ ನೆಪ ಆದ್ರು. ಆದ್ರೆ ಇದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಗೆ ರೂಪ ಕೊಟ್ಟೋರು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜು ಮತ್ತು ಕಾಳೇಗೌಡ ನಾಗವಾರ, ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯ್ಯ ಈಥರ ಗೆಳೆಯರು. ಅವರ್ದೇನು ಆಸೆ - ನೋವು, ಅಸಹಾಯಕತೆ ಈ ಥರದವಕ್ಕೆಲ್ಲ ಧ್ವನಿಯಾಗಬೇಕು ಅಂತ. ಇಧಕ್ಕೆ ನಂದೇನು ಆಕ್ಷೇಪಣೆ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಭಾಗವಹಿಸಿದೆ ಅಷ್ಟೆ. ನಾನು ಚಾಲೂ ಮಾಡಿದೋನಲ್ಲ.

ಸಂ: ಬಂಡಾಯ ಚಳುವಳಿ ಈಗ ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರೋ ರೂಪಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಏನು ಹೇಳಬಹುದು? ಚಳುವಳಿಯ ಒಳಗಿನ ಕಾರಣಗಳೋ ಹೊರಗಿನ ಒತ್ತಡ ಗಳೋ?

ಮಹಾದೇವ: ಹಂಗೆ ತೂಕ ಮಾಡಕ್ಕೆ ಆಗಲ್ಲ ಅನ್ಸುತ್ತೆ. ಸಮಾಜ ಭಾಳ ಮುಖ್ಯ. ಆಕಡೇನೂ ನೋಡ್ಬೇಕು ಅನ್ನೋ ಧೋರಣೆ ಕಡೆ ಇದು ಗಮನ ಕೊಡುಸ್ತು. ಅದೇನಾಗುತ್ತೆ ಅಂತಂದ್ರೆ, ಇನ್ನೊಂದ್ ಕಡೆಗೆ, ಇಲ್ಲಿ ಬರಿತಾ ಇದ್ರಲ್ಲ ನಮ್ಮಲ್ಲೇ, ಅವರಿಗೆ ಬರವಣಿಗೆ ಎರಡ್ನೇದಾಯ್ತು. ನವ್ಯ ಮೂವ್‌ಮೆಂಟಿನಲ್ಲೆಲ್ಲ ತಾನೂ ತನ್ನ ಬರವಣಿಗೆನೇ ಮೊದಲ್ನೇದು, ಉಳಿದಿದ್ದೆಲ್ಲ ಎರಡ್ನೇದು ಅನ್ನೋದಿತ್ತಲ್ಲ, ಅದು ಸ್ವಲ್ಪ ಉಲ್ಟ ಆಯ್ತು. ಇಲ್ಲಿ ಸುಮಾರ್ ಜನ ಬರೀಬಹುದಾದೋರು ಹುಟ್ಕಂಡ್ರು. ಆದ್ರೆ ಭಾಳ ದೊಡ್ಡ ಲೇಖಕರು ಬರ್ಲಿಲ್ಲ ಅನ್ಸುತ್ತೆ. ಮತ್ತೆ

ಜತೆಗೆ ಬಂಡಾಯ ದಲಿತ ಚಳುವಳಿ, ದೊಡ್ಡ ಲೇಖಕರ ಮೇಲೇನೂ ಪರಿಣಾಮ ಮಾಡಿದೆ. ಹಿಂಗೆ ಯೋಚ್ನೆ ಮಾಡ್ಬೇಕು ಅಷ್ಟೇನೇ.

ಸಂ: ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೇಲಿ ನಿಮಗೆ ತುಂಬ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದ ಲೇಖಕರು...

ಮಹಾದೇವ: ಬೇಂದ್ರೆ, ಕುವೆಂಪು.

ಸಂ: ಯಾಕೆ ಅಂತ ವಿವರಿಸ್‌ಬಹುದಾ?

ಮಹಾದೇವ: ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡಕ್ಕೆ ನಂಗೆ ಆಗಲ್ಲ. 'ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು' ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಸುಮಾರು ಆಕ್ಷೇಪಣೆಗಳು ಬಂದ್ವು. ಅದಕ್ಕೆ ಕೇಂದ್ರ ಇಲ್ಲ, ಮಣ್ಣು ಮಸಿ ಇಲ್ಲ ಅಂತ. ಆದ್ರೆ ಇವತ್ತಿಗೂ ಈಗತಾನೇ ಹುಟ್ಟಿದ ಥರ ಇದೆ ಆ ನಾವೆಲ್ಲು. ಆಮ್ಯಾಲೆ, ಈ ನವ್ಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬಂದ್ವಲ್ಲ, ದಿ ಬೆಸ್ಟ್ ಅನ್ನೋ ಹತ್ತು ಕಾದಂಬರಿಗಳ್ನ ಒಂದು ತಕ್ಕಡೀಲಿಟ್ರೂ, ಇದಕ್ಕೆ ತಡ್ಕಳೋ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಇದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಕುವೆಂಪು ಅವರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ-ದರ್ಶನ ಇದೆಯಲ್ಲ, ಅದು ಜೀವ ಸಂಕುಲವೇ ಒಂದು ಅನ್ನೋ ಥರದ್ದು..... ಮತ್ತು ಬೇಂದ್ರೆ ಪದ್ಯಗಳು.. ಪದ್ಯ ಅಂತಂದ್ರೆ ಹೇಳಕ್ಕೆ ಕಷ್ಟ ಅಲ್ವ? ಪದ್ಯ ಅಂದ್ರೆ ಬೇಂದ್ರೆ ಅನ್ನಿಸುತ್ತೆ.

ಸಂ: ಪ್ರಾಚೀನ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ 'ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆ' ಬಗ್ಗೆ ನೀವು ತುಂಬ ತಲೆ ಹಚ್ಕೊಂಡಿದ್ರಿ? ಯಾಕೆ ಅದು ಮುಖ್ಯ ಅನಿಸ್ತು?

ಮಹಾದೇವ: ವಚನ ಆಂದೋಲನ ಇದೆಯಲ್ಲ, ಇಡೀ ಜಗತ್ನಲ್ಲೇ ಹುಡುಕುದ್ರೂ ಸಿಗಲ್ವೇನೋ? ಆ ಥರದ ಒಂದು ಪ್ರಯೋಗ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಆಗಿದೆ. ಉದಾ ಹರಣೆಗೆ ಹೇಳ್ತೀನಿ. ಮೊದಲ್ನೇದಾಗಿ ವರ್ಣಕ್ಕೆ ದೊಡ್ಡೇಟು ಕೊಟ್ರು ಅವರು. ಮತ್ತು ಎಲ್ರಿಗೂ ಪ್ರವೇಶ ಇಲ್ದೇ ಇರತಕ್ಕಂಥ ದೇವಸ್ಥಾನ ನಿರಾಕರಿಸಿದ್ರು ಮತ್ತು ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣು ಉಂಟಲ್ಲ, ಒಂಥರ ನೋಡಿದ್ರು. ಮತ್ತೆ ಜಾತೀ ಅಂತೂ ಬರಲೇ ಇಲ್ಲ ಅಲ್ಲಿ. ಆಮೇಲೆ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಕಾಡ್‌ಗೆ ಹೋಗ್ಬೇಕು, ತಪಸ್ ಮಾಡ್ಬೇಕು ಆ ಪರಿಕಲ್ಪನೇನೇ ಅವರಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಕಾಲ್ದಲ್ಲಿ ಒಳ್ಳೇದೊ ಕೆಟ್ಟದ್ದೊ ಅದಿಲ್ಲ; ಪವಿತ್ರ ಅಪವಿತ್ರ ಅದಿಲ್ಲ; ಸಂಸಾರ ಬಿಡ ಬೇಕು ಅಂತಿಲ್ಲ. ಸಂಸಾರ ಮಾಡ್ಕಂಡೇ ಅಥವಾ ಇಬ್ರೆಂಡೀರ ಇಟ್ಕಂಡೇ ಮೋಕ್ಷ ಸಾಧ್ಯ. ಇವೆಲ್ಲ ಸಾಮಾನ್ಯ ಅಲ್ಲ. ಜತೆಗೆ ಕಲೆ ಬಗ್ಗೆ - ಬೇರೆಬೇರೆ ಧರ್ಮಗಳು ಕಲೆಯು ಒಂಥರ ದಾರಿ ತಪ್ಸದು ಅಂತಿರ್ತವೆ. ವಚನಕಾರರ ಚಿಂತನೆಯು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಆಗ್ತದೆ. ಬೌದ್ಧರಲ್ಲೋ ಇಸ್ಲಾಮ್‌ನಲ್ಲೋ ಈಥರ ಬರೆಯೋದು ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಪೂರಕ ಅಲ್ಲ ಅನ್ನೋ ಭಾವನೆ ಇದೆ. ಇವರಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಒಂದಾ ಎರಡಾ? ಈಥರದ್ದು ಹುಡುಗಾಟಾನ? ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಬೇರೆಬೇರೆ

ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ಪ್ರವಾದಿ ಇರ್ತಾನೆ. ಅನುಯಾಯಿಗಳಿರ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲೂ ಸಮಾನರು.

ಸಂ: ಆದ್ರೂ ಇಡೀ ಚಳುವಳಿಯ ಒಳಗೇನೇ ಅನೇಕ ತಾತ್ವಿಕ ಭಿನ್ನಮತಗಳು ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಇದ್ವು ಅನ್ನೋದು ಮರೆಯೋಕಾಗಲ್ಲ. ಉದಾ. ಚೆನ್ನ ಬಸವಣ್ಣ.

ಮಹಾದೇವ: ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣ ಚಿಕ್ಕೋನು ಅವನು. ಕೊನೇಲಿ ಬಂದು ಅದುಕ್ಕೆ ಒಂದು ರೂಪ ಕೊಡಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಪಟ್ಟೋನು. 'ಜಾತಿಮದುವೆ ಅನಾಚಾರ' ಅಂತಾ ನಲ್ಲ. ಇದೊಂದು ಸಾಕಲ್ವ? ಇರ್ಲಿ, ಅಂಥ ಚಳುವಳೀನ ಈವತ್ತೂ ನೆನಸ್ಕಳಕೆ ಆಗಲ್ವಲ್ಲ ನಮಗೆ.

ಸಂ: ವಚನ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಬಸವಣ್ಣನ ಧಾರೆ, ಅಲ್ಲಮನ ಧಾರೆ ಅಂತ ವಿಂಗಡಿಸಿ ನೋಡೋದಾದ್ರೆ, ನಿಮಗೆ ಯಾವ ಧಾರೆಯ ಜತೆ ಗುರ್ತಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಅನಿಸುತ್ತೆ?

ಮಹಾದೇವ: ಇದು ಬಲೇ ಕಷ್ಟ ಆಗುತ್ತೆ. ಮೊದಲ್ನೇದಾಗಿ ಎರಡೂ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಹೋಗಬೇಕು ಅಂತ ಆಸೆಪಡಬೇಕು. ನನ್ನ ಆಸೆ ಈವಾಗ ಅಲ್ಲಮ, ಆಯ್ತಾ? ಆದ್ರೆ ಅಲ್ಲಮ ಒಂದು ಸ್ಪಿರಿಟ್ ಥರ. ಗಾಳಿಥರ. ಸಮಾಜದ ಮೇಲೆ ಅವನು ಯಾವ ಪರಿ ಣಾಮ ಮಾಡ್ತಾನೆ? ಯಾರು ಎನ್‌ಲೈಟನ್ನೋ, ಅವರ ಮೇಲೆ ಪರಿಣಾಮ ಮಾಡ್ತಾನೆ. ಅವನೇನೂ ಕಟ್ಟಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಸಮಾಜದ ಮೇಲೇನೇ ಅಲ್ಲೋಲ ಕಲ್ಲೋಲ ಆಗ್ಬೇಕಲ್ಲ, ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಆಗ್ಬೇಕಲ್ಲ, ಅದುಕ್ಕೆ ಯಾರ್ ಕಾರಣ? ಇವತ್ತು ನಮಗೆ ಸಂತರ ಜತೆಗೆ ಒಳ್ಳೇ ರಾಜಕಾರಣೀನೂ ಬೇಕು. ಗಾಂಧಿಯಷ್ಟೇ ಅಬ್ರಾಹಿಂ ಲಿಂಕನ್ ಕೂಡ ಬೇಕು. ಗಾಂಧಿಗೆ ಅಬ್ರಾಹಿಂ ಲಿಂಕನ್ ಸಿಕ್ಕಿದ್ರೆ ಬಾಳ ದೊಡ್ಡ ಸಂಗತಿಗಳು ಆಗ್ತಿದ್ವೇನೋ. ಅಲ್ವಾ?

ಸಂ: 'ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆ' ಮೇಲೆ ಹೇಳಿ.

ಮಹಾದೇವ: ಶೂನ್ಯಸಂಪಾದನೇನ ಮೊದಲು ಸರಳವಾಗ್ ತಗೊಂಡೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ದೃಷ್ಟಿ ಯಿಂದ ನೋಡಿಬಿಟ್ಟಿದ್ದೆ. ಏನೋ ಮಾಡಬಹುದು ಅಂತ ಮಾಡ್ದೆ. ಆಮೇಲೆ ಹಂಗಲ್ಲ ಅನಸ್ತು. ಬೇರೆಬೇರೆ ಕೆಲ್ಸದಲ್ಲಿ ಸಿಗಹಾಕ್ಕಂಡು ಓದಕ್ಕಾಗ್ಲಿಲ್ಲ.

ಸಂ: ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಮಾದೇಶ್ವರ ಕಾವ್ಯಗಳ ಚರ್ಚೆ ಈಗ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಆಗ್ತಿದೆ. ಈ ಪರಂಪರೆಗಳ ಜತೆ, ಆಧುನಿಕ ಲೇಖಕರ ಸಂಬಂಧ ಯಾವ ತರಹ ಇರ ಬೇಕು ಅಂತ?

ಮಹಾದೇವ: ಇವನ್ನ ವಸ್ತು ಥರ ಬಳಸಬಾರ್ದು. ಸುಮಾರ್ ಜನ ಏನ್ಮಾಡ್ ಬಿಡ್ತಾರೆ,

ಒಂದು ಮೆಟೀರಿಯಲ್ ಅಂತ ಭಾವಿಸ್ ಬಿಡ್ತಾರೆ. ಜಾನಪದಾನ ಎಷ್ಟ್ ಜೀರ್ಣಿಸಿಕೊಳ್ಳಾಕೆ ಸಾಧ್ಯಾನೋ ಅಷ್ಟು ತಗೋಬೇಕು. ತಿಂದ ಆಹಾರ ಆಹಾರ ವಾಗೇ ಅದು ಹೋಗಬಾರ್ದು. ರಕ್ತಗತ ಎಷ್ಟು ಸಾಧ್ಯವೋ ಅಷ್ಟನ್ನು ತಗಳಾದೇ ಒಬ್ಬ ರೈಟರ್ ಮಾಡಬಹುದಾದ್ದು.

ಸಂ: ಇದೇ ಸೀಮೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ಕುವೆಂಪು ಅವರಿಗೆ ಅನೇಕ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕಾರಣಗಳಿಂದಾಗಿ ಈ ಪರಂಪರೆಗಳ ಜತೆ ಸಂಪರ್ಕ ಏರ್ಪಡಲಿಲ್ಲ.

ಮಹಾದೇವ: ಅವರಿಗೆ ಕಾದಂಬ್ರಿ ಬರೆಯೋ ಬಗ್ಗೆನೇ ಹೀನ ಭಾವನೆಯಿತ್ತಂತೆ. 'ಏನಪ್ಪ ಕವಿಗಳೆಲ್ಲ ಇದ್ನ ಮಾಡೋದಾ' ಅಂತ. ಯಾಕ್ ಟಾಲ್‌ಸ್ಟಾಯ್ ಕಾದಂಬ್ರಿ ಬರೆದ ಅಂತ ಆಮೇಲೆ ಸ್ವಲ್ಪ ಇದಾಗಿ, ಪುಣ್ಯಕ್ಕೆ ತಾವೂ ಬರೆದ್ರು.

ಸಂ: ಪಶ್ಚಿಮದ ಯಾವ ಲೇಖಕರು ನಿಮಗೆ ಮುಖ್ಯ ಆದ್ರು?

ಮಹಾದೇವ: ಹಾಂ! ಮೊದಲು ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್, ಟಾಲ್‌ಸ್ಟಾಯ್. ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಸಂಶಯ ಇಲ್ಲ. ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ನಾನು ಮಾರ್ಕ್ವೆಜ್‌ನ ಓದಿದೆ. ಅವನು ಬಹಳ ಗ್ರೇಟ್ ರೈಟರ್. ಸಿಕ್ಕಾಬಟ್ಟೆ ದೊಡ್ಡ ಲೇಖಕ ಅವನು.

ಸಂ: ಭಾರತೀಯ ಲೇಖಕರಲ್ಲಿ...?

ಮಹಾದೇವ: ವೈಕಂ ಓದಿದೀನಿ. ಈಗ 'ಪಾತುಮ್ಮಳ ಆಡು', 'ಒಡಲಾಳದ'ದಲ್ಲಿ ಅದರ ಇನ್‌ಫ್ಲುಯೆನ್ಸ್ ಇದ್ದೇ ಇರಬಹುದು ನನಗೆ. ಪ್ರೇಮ್‌ಚಂದ್ ಇನ್ ಫ್ಲುಯೆನ್ಸ್ ಇರಬಹುದು. ಇನಫ್ಲುಯೆನ್ಸ್ ಹೆಂಗೆ ಅಂತಂದ್ರೆ, ಇನ್ ಫ್ಲುಯೆನ್ಸ್ ಅಂತ ಗೊತ್ತಾದ್ರೆ ತಪ್ಪುಸ್ತೀನಿ. ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದಲೆ ಬಂದಿರೊ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇರ್ತದೆ.

ಸಂ: ಮಾರ್ಕ್ವೆಜ್ ಯಾಕೆ ಗ್ರೇಟ್ ಅನಿಸಿದ?

ಮಹಾದೇವ: ಹುಂ! (ತುಂಬಾ ಯೋಚಿಸಿ...) ಮೊದಲ್ನೇದಾಗಿ ಸಮುದಾಯದ ಮನಸ್ಸು ಅವನದು. ಆಮೇಲೆ ಅವನಿಗೆ ಪ್ರಸ್ತುತಾನೆ ಕತೆಮಾಡೋ ಅಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಕಲೆ ಇದೆ. ಈಗ ಯಾರೋ ಬಂದ್ರು. ನಾವಿಲ್ಲಿ ಭೇಟಿಯಾದೊ. ಈಥರದ್ದು ಒಂದಿದೆ ಅಂತ ಇಟ್ಕೊಳಿ. ಇದನ್ನೇ ಅದ್ಭುತವಾದ ಕತೆ ಮಾಡಿಬಿಡ್ತಾನೆ. ಅಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಗುಣ ಅದು. ಇನ್ನೊಂದು ಪುಸ್ತಕ ಓದಿದೆ ಅವಂದು. ಸಣ್ಣದು. ಯಾವ್ದು? 'ಕ್ರಾನಿಕಲ್ ಆಫ್ ಎ ಡೆತ್ ಪೋರ್ ಟೋಲ್ಡ್' ಅಂತ. ಅಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ಯಾವ್ದೋ ಒಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನ್ನ ಕೊಲೆ ಮಾಡ್ತೀನಿ ಅಂತ ಡಿಕ್ಲೇರ್ ಮಾಡ್ ಬಿಡ್ತಾನೆ. ಆದ್ರೆ ಒಳಗಡೇನೇ ಯಾರಾದ್ರೂ ಕೊಲೆ ಮಾಡದನ್ನ ತಪ್ಪಿಸಲಿ ಅಂತ ಬಯಸ್ತಾನೆ. ಎಂಥ ಆಸೆ

ಇದು! ಆದ್ರೆ ಯಾರೂ ತಪ್ಪಿಸಲ್ಲ. ಕೊಂದ್ ಬಿಡ್ತಾನೆ. ಅವನ್ನ ಈ ಥರದವೆಲ್ಲ ಕಾಡೋ ಅಂತಹ ಸಂಗತಿಗಳು. ಆಮೇಲೆ ಒಂದೆಲ್ಲೋ ಕೊಲೆ ಆಗುತ್ತೆ. ಅವನ ರಕ್ತ ಹರ್ಕಂಡು ಆ ಬೀದಿ ಸುತ್ತಿ ಈ ಬೀದಿ ಸುತ್ತಿ, ಅವನ ತಾಯಿ ಇರ್ತಾಳೆ, ಅಲ್ಹೋಗ್ ನಿಂತ್ ಬಿಡ್ತದೆ. ಆ್ಯಕ್ಚುವಲಿ ನಾನು 'ಕುಸುಮಬಾಲೆ' ಬರೀವಾಗ ಇದನ್ನ ಓದಿರ್ಲಿಲ್ಲ. ನನಗೂ ಈ ಥರದ್ದು ಕಾಡಿದೆ.,

ಸಂ: 'ಕುಸುಮಬಾಲೆ' ಬರೀವಾಗ ನಿಮಗೆ ಒಂದು ರಕ್ತದ ಕಲೇನೇ ಪ್ರೇರಣೆ ಕೊಡ್ತು ಅಂತ ಕೇಳಿದೇನೆ...

ಮಹಾದೇವ: 'ಕುಸುಮಬಾಲೆ' ಬರಿಯಕ್ಕೆ ಸ್ವಲ್ಪ ಕಾರಣವಾದ್ದು ಅದೊಂದು. ಕೆ.ಆರ್. ನಗರದ ಹತ್ರ, ಒಂದು ಕೊಲೆ ಆಗ್ಬಿಟ್ಟಿತ್ತು. ಹೋದೋ. ಯಾರೋ ಹೇಳಿದ್ರು: "ಏ, ನಿನ್ನೆ ಬಂದಿದ್ರೆ ರಕ್ತದ ಕರೆ ಇತ್ತು. ಇವತ್ತು ಅಳ್ಸಿಬಿಟ್ಟಿದೆ" ಅಂತ. ಗೋಡೆಯಿಂದ ಅಳಿಸಿದರೆ ಮನಸ್ಸಲ್ಲಿ ಅಳಿಸಿ ಹೋಗುತ್ತಾ ಅಂತ ಪ್ರಶ್ನೆ ನಿಂತಿತು. ಆಮೇಲೆ ಒಂದು ರಿಚ್ಯುವಲ್ ಇದೆಯಲ್ಲ, ಗೊತ್ತಿತ್ತು. ನೋಡಿರ್ಲಿಲ್ಲ. ಈರಿ ಮಗಂದು ಏನೋ ತಿನಿಸ್ತಾಳೆ. ಆ ರಿಚ್ಯುವಲ್ ಕೇಳಿದ್ದೆ. ಮತ್ತೆ ಈ ಜಾನಪದ ಕತೇದು, ಜೋತಮ್ಮದೀರುದು. ಸತ್ಯ ಹೇಳೋದಕ್ಕೆ ಎಂಥಾ ಉಪಾಯ ಅನಿಸ್ತು. ಜಾನಪದ ಕತೆಯಿಂದ್ಲೇ ನೇರ ಉಪಯೋಗಿಸಿ ಕೊಳ್ಳೋ ಥರ ತಗೊಂಬಿಟ್ಟಿದ್ರೆ, ನನ್ನದು ಜಾನಪದ ಮನಸ್ಸು ಅಲ್ದೇ ಇದ್ರೆ, ಬೇರೆ ಥರ ಆಗ್ತಿತ್ತು ಅದು. ನಾನು ಅದುನ್ನ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಸತ್ಯ ಹೇಳೋದಕ್ಕಾಗಿ ಇರೋ ಮಾರ್ಗ ಅಂತ ಭಾವಿಸಿದೆ. ಇವೆಲ್ಲ ಕೂಡ್ಕಂಡಿದ್ದು ಬರೆಯೋಕೆ ಕಾರಣವಾದ್ದು.

ಸಂ: ಈಗ ಬರೀತೀರೋ ಲೇಖಕರಲ್ಲಿ ಯಾರು ನಿಮ್ಮ ಗಮನಸೆಳೀತಿದಾರೆ..?

ಮಹಾದೇವ: ರಶೀದು, ಮೊಗಳ್ಳಿ...

ಸಂ: ಲೇಖಕರಾಗಿ ನೀವು ವಿಮರ್ಶೇನ ಹೇಗೆ ರಿಸೀವ್ ಮಾಡ್ತೀರಿ?

ಮಹಾದೇವ: ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಸುಪ್ತಪ್ರಜ್ಞೇಲಿ ವರ್ಕ್ ಮಾಡಬಹುದೇನೋ? ನನಗೆ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ ಅದು. ಪ್ರಜ್ಞೇಲಂತೂ ಇರೋಲ್ಲ. ಆದ್ರೆ ಒಂದ್ ಆಯ್ತು. 'ಒಡಲಾಳ' ಓದ್ಬುಟ್ಟು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜು "ಅರೇಬಿಯದಲ್ಲಿ ಒಂಟೇ ಜೀವನ ಸಿಕ್ಕಾಬಟ್ಟೆ ಇರ್ತದೆ. ಆದ್ರೆ ಒಂಟೆ ವರ್ಣನೆ ಬರಲ್ಲ" ಅಂತ ಹೇಳ್ದ. ಅಂದ್ರೆ ವರ್ಣನೆ ಮಾಡ್ತಾ ಇದೀಯ. ಅದರರ್ಥ ದೂರ ಅನ್ನೋ ಥರದಲ್ಲಿ ಆಗೋಯ್ತು. ನನಗೆ ಯಾಕೋ ಸ್ವಲ್ಪ ಹಾಂಟ್ ಮಾಡ್ತು ಅದು. ಈಗ ನಾನು ದಲಿತ್ರು ಕೇರೀನ, - 'ದಲಿತ್ರಕೇರೀನ'ಅಂತ ಯಾಕ್ ಹೇಳಲಿ - ನಮ್ಮ

ನೇನ, ವರ್ಣನೆ ಮಾಡ್ತಿದ್ರೆ, ದೂರ ಆಗ್ತೀನಿ. ಇದು ಸ್ವಲ್ಪ ಡೈಲಮಾದೊಳಗೆ ಬಿದ್ದೆ. ಅದು 'ಕುಸುಮಬಾಲೆ'ಲಿ ಕೆಲ್ಸ ಮಾಡಿರಬೌದು.

ಸಂ: ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸೋದಿಲ್ಲ ಅಂತ ಹೇಳೋದಿದೆ....

ಮಹಾದೇವ: ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಅಂತಲ್ಲ, ನಾನು ಹೆಚ್ಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಿಂದಾನೇ ಸ್ವಭಾವತಃ ದೂರ ಇರ್ತೀನಿ. ಈ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಮ್ಮೇಳನ ಆಗಿದವಲಪ್ಪ, ಒಂದುಕ್ಕೂ ಹೋಗಿಲ್ಲ ನಾನು. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಸೋಶಿಯಲ್ ಅಥವಾ ರಾಜಕೀಯ ಆಂದೋಲನಗಳಲ್ಲೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಭಾಗವಹಿಸ್ತಾ ಬಂದೋನು ನಾನು. ಮಧ್ಯಮಧ್ಯ ಬರದೋನು. ಮತ್ತೆ ಬೇಕಂತಂದ್ರೆ ಓದ್ಕಳೋ ಸ್ವಭಾವದೋನು.

ಸಂ: ಕನ್ನಡದ ದೊಡ್ಡ ಲೇಖಕರಾಗಿ ನೀವು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಆಚೆ ಇರೋ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಲ್ಲೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಭಾಗವಸ್ತೀನಿ ಅಂತಿದೀರಿ. ಸಾಮಾಜಿಕ - ರಾಜಕೀಯ ಆಂದೋಲನಗಳಲ್ಲಿ ಲೇಖಕರು ಭಾಗವಹಿಸೋದೇನೇ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಮಾರಕ, ಶಾಪ ಅನ್ನೋಥರ ಕೆಲವು ಲೇಖಕರು ಮಾತಾಡ್ತಿದಾರೆ... (ಈ ಪ್ರಶ್ನೆ ಕೇಳುವಾಗ ಕನಕಪುರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಮ್ಮೇಳನದ ಅಧ್ಯಕ್ಷರಾಗಿ ಎಸ್.ಎಲ್. ಭೈರಪ್ಪ ಮಾಡಿದ ಭಾಷಣ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿತ್ತು.)

ಮಹಾದೇವ: ತೇಜಸ್ವಿ ಇದಕ್ಕೆ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಉತ್ರ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಅದಕ್ಕಿಂತ ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಉತ್ರ ಕೊಡಕೆ ಆಗಲ್ಲ ನನಗೆ. ಅಂದ್ರೆ ಇಟೀಸ್ ಎ ಫೆನಾಮಿನ. ಯಜ್ಞ ಯಾಗಾದಿ ತಪಸ್ಸು ಮಾಡ್ಕಂಡಿದ್ರೂ ಬರಿಯಕ್ಕೆ ಆಗ್ದೆ ಇರ್ಬಹುದು. ಪೋಲಿ ತಿರಕ್ಕಂಡು ಇದ್ದವನೇ ದೊಡ್ಡದು ಬರದು ಬಿಡಬಹುದು.

ಸಂ: ಇದು ಸೃಷ್ಟಿಕ್ರಿಯೆ ಹೇಗಾಗುತ್ತೆ ಅನ್ನೋ ಚರ್ಚೆಗೆ ಎಳ್ಕಂಡು ಹೋಗಬಹುದು.

ಮಹಾದೇವ: ಸೃಜನಶೀಲತೆ, ಸೃಷ್ಟಿ, ಹುಟ್ಟು, ಅನ್ನೋದು ಹುಟ್ಸೋನಿಗೇ ಗೊತ್ತಿಲ್ವಲ್ಲ ಅದು.

ಸಂ: ಅಲ್ಲ ಕುತೂಹಲ ಇರೋದು ಇಂಥ ವಾದಗಳು ಯಾಕಾಗಿ ಹುಟ್ತಾ ಇವೆ ಅಂತ?

ಮಹಾದೇವ: ನಿಮಗೇ ಉತ್ರ ಗೊತ್ತಿದೆ.... (ನಗು)

ಸಂ: ನೀವೇ ಹೇಳ್ದಂಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಂದೋಲನಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಭಾಗವಹಿಸ್ತಾ ಬಂದಿರೋರು ನೀವು. ದಲಿತರ ಬಗ್ಗೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಈಚೆಗೆ ಕಾಣ್ತಾ ಇರೋ ಮನೋಭಾವಗಳಿಗೆ ಏನು ಕಾರಣ? ಇದು ಡಿಎಸ್‌ಎಸ್‌ಗಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಅನೇಕ ಜನಪರ ಸಂಘಟನೆ-ಚಳುವಳಿಗಳೂ ಇವತ್ತು ಚೈತನ್ಯಹೀನವಾಗಿವೆ.

ಮಹಾದೇವ: ಡಿಎಸ್ಎಸ್ ಅಟ್ರಾಸಿಟೀಸ್‌ಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಮಾಡ್ತಾ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ಸಂಘಟನೆ ಆಗಿತ್ತಲ್ಲ, ಆವಾಗ ಬೇರೆ ವಾತಾವರಣ ಇತ್ತು. ಇದು ಬೆಳೀತಾ ಬೆಳೀತ ಆಥರದ ಕೆಲ್ಸಗಳಿಂದ ಸ್ವಲ್ಪ ದೂರ ಆಯ್ತು. ಅದೊಂದು ಕಾರಣ ಇರಬಹುದು. ಮತ್ತೆ ಪ್ರತಿಭಟನೆ ಯಾಂತ್ರಿಕ ಆಯ್ತು. ಚಟುವಟಿಕೇನ ರೂಢಿಗಾಗಿ ಮಾಡೋ ಥರ ಆಯ್ತು. ಒಂದು ಸಂಸ್ಥೆ ಥರ ಆಗೋಯ್ತು. ಮತ್ತೆ ಒಡಕುಗಳಾಯ್ತು. ಮತ್ತೆ ರಾಜಕೀಯ ನಿರ್ಧಾರ ದಕ್ಕಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಛಾತಿ ಬರಲಿಲ್ಲ. ಅವೆಲ್ಲ ಕಾರಣ ಇರಬಹುದೇನೋ, ಮತ್ತೆ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಸಂಘಟನೇನೂ, ಬೆಳೀತಾ ಬೆಳೀತಾ ಅದರದ್ದೇ ಆದ ಪೊರೆ ಕಟ್ಕೊಳ್ಳೋದು, ಇವೆಲ್ಲ ಇದ್ದೆ ಇರುತ್ತೆ ಅನ್ಸುತ್ತೆ.

ಸಂ: 'ದಲಿತರಿಗೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅನ್ಯಾಯ ಆಗಿದೆ' ಅನ್ನೋ ಭಾವನೆಯಿಂದ ಮೀಸಲಾತಿಗೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ನೈತಿಕ ಸಮ್ಮತಿ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಇತ್ತು, ೨೦ ವರ್ಷದ ಹಿಂದೆ. ಈಗ ಅದು ಹೊರಟೋಗ್ತಾ ಇರೋ ವಾತಾವರಣ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಈ ಇಂಜಿನಿಯರುಗಳ ಬಡ್ತಿ ವಿಷಯ... (ಮಹಾದೇವ ಅವರು ಕಳೆದ ವಾರವಷ್ಟೆ, ಇಂಜಿನಿಯರುಗಳಿಗೆ ಬಡ್ತಿ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮೀಸಲಾತಿ ಹಿಂತೆಗೆದು ಕೊಂಡ ಸರ್ಕಾರದ ಕ್ರಮದ ವಿರುದ್ಧ ರ‍್ಯಾಲಿಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಮಾತಾಡಿ ಬಂದಿದ್ದರು.)

ಮಹಾದೇವ: ಆವಾಗ ಮೀಸಲಾತಿಗೆ ಅಭ್ಯರ್ಥಿಗಳೇ ಕಮ್ಮಿ ಇದ್ರು. ಮತ್ತು ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಅಸರ್ಟ್ ಮಾಡ್ಕೊಳ್ತ ಇರ್ಲಿಲ್ಲ. ಈಗ ಹೋಲಿಸಿದರೆ ಜಾಸ್ತಿ ಇದಾರೆ. ಮೊದಲೇ ಅಸಹನೆ ಇತ್ತಲ್ವ?

ಸಂ: ಮೊದಲಾದ್ರೆ ದಲಿತರ ಶತ್ರುಗಳು ಈ ಸಮಾಜದಲ್ಲೇ ಇವೆ ಅನ್ನೋ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಇತ್ತು. ಈಗ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳದ ಶತ್ರುವಾಗಿ ಗ್ಲೋಬಲೈಜೇಶನ್ ಬರ್ತಾ ಇದೆ. ದಲಿತ ಚಳುವಳಿಯ ನಾಯಕರಾಗಿ ನೀವು ಇದನ್ನು ಹೆಂಗೆ ಅರ್ಥ ಮಾಡ್ತೀರಿ?

ಮಹಾದೇವ: ನಾವು ಬಯಸುವುದೇ "ಇಡೀ ಜಗತ್ತು ಒಂದು ಊರಾಗ್ಲಿ. ಇಡೀ ಮನುಷ್ಯರೆಲ್ಲ ಒಬ್ಬನಾಗ್ಲಿ" ಅಂತ ಆಳದಲ್ಲಿ. ವಿಚಿತ್ರ ಅಂತಂದ್ರೆ, ನಮಗೆ ಬ್ಯಾಡದೇ ಇದ್ದ ಥರದಲ್ಲಿ ಇದು ಬರ್ತಾ ಇದೆ. 'ಗ್ಲೋಬಲ್ ವಿಲೇಜ್' ಅಂತೀರಲ್ಲ, ಅದು ಆಗಬೇಕು ಅಂತ್ಲೇ ನಮ್ಮ ಆಸೆ ಇದ್ದುದು. ಆದ್ರೆ ಅದು ಆಗ್ತಾ ಇರೋ ರೀತಿ ಹೆಚ್ಚುಕಮ್ಮಿ ಇದೆಯಲ್ಲ? "ಇಡೀ ಜಗತ್ತಿನ ಕಾರ್ಮಿಕರೇ ಒಂದಾಗಿ" ಅಂದ್ರೆ ಏನರ್ಥ? ದೇಶಾನ, ಜಾತೀನ, ಧರ್ಮಾನ ಇವೆಲ್ಲ ಬಿಟ್ಟು ಬಿಡನ ಅಂತಲ್ವ? ಆ ಥರಾದ್ದು ಆಗ್ತಾ ಇದೆ. ಆದ್ರೆ ನಮಗೆ ಬೇಕಾದ ಥರ

ಆಗ್ತಿಲ್ಲ. ಅಂದ್ರೆ ಸಮಾನತೆ ಮೌಲ್ಯ ಇಟ್ಕೊಂಡು ಆಗ್ತಾ ಇಲ್ಲ ಅನ್ಸುತ್ತೆ. ಎಕ್ಸ್‌ಪ್ಲಾಯ್‌ಟೇಶನ್‌ಗಾಗಿ ಆಗ್ತಾ ಇದೆ ಅದು. ವಿಚಿತ್ರ ಅಂತಂದ್ರೆ ಶೋಷಣೇನೇ ನಮಗೆ ಬೇಕಾದನ್ನ ಮಾಡ್ತಾ ಇದೆ. ಎಕ್ಸ್‌ಪ್ಲಾಯ್‌ಟೇಶನ್ ಇಲ್ದಿದ್ರೆ ಇಡೀ ಜಗತ್ತು ಒಂದು ಊರಾಗೋದನ್ನ ನಾವು ಒಪ್ಕತಿದ್ವೋ.

ಸಂ: 'ಕುಸುಮಬಾಲೆ'ಯ ಚೆನ್ನನ್ನ ಯಾರು ಕೊಲೆ ಮಾಡಿದ್ರು ಅನ್ನೋದಾದ್ರು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತೆ. ಇದು ಮಾಡೋ ಕೊಲೇನೇ ಗೊತ್ತಾಗಲ್ಲ ಅನ್ನೋ ಥರ ಇರ್ವಾಗ, ಪ್ರತಿರೋಧ ಹ್ಯಾಗೆ ಮಾಡಬಹುದು?

ಮಹಾದೇವ: ಬಹಳ ಕಷ್ಟ ಇದು. (ನಿಡಿದಾದ ಉಸಿರು ಬಿಟ್ಟು) ನಮ್ಮ ಹಳ್ಳಿಗಳ ಸ್ಥಿತಿ ಏನಾಗುತ್ತೆ ಅನ್ನೋದರ ಮೇಲೆ ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡ್ಬೇಕು. ಜತೆಗೆ, ಬುದ್ಧ ಗಾಂಧಿ ಈ ಥರದವರು ಈಗ ಉತ್ರ ಆಗ್ಬಹುದು. ನಮಗೆ ಬ್ಯಾಡಾದದ್ದನ್ನ ನಿರಾಕರಿ ಸೋದೇ ಉಳಿದ ದಾರಿಯಾಗಬಹುದು. ಈಗ ಅಣ್ಣಾಹಜಾರೆ ಊರು. ಇಷ್ಟೆಲ್ಲ ಇದ್ದು, ಕನಿಷ್ಠ ಒಂದ್ ಊರು ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾನೇ ಅದ್ಭುತವಾಗಿ ಸ್ವರ್ಗ ಆಯ್ತು?

ಸಂ: ಈ ಥರದ ಬದಲಾವಣೇನ ಈಗ ಪರ್ಯಾಯ ಅಂತ ಫೀಲ್ ಮಾಡ ಬಹುದಾ? ಅಂದ್ರೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಊರಲ್ಲೂ ಒಬ್ಬೊಬ್ಬ ಅಣ್ಣಾಹಜಾರೆ.....

ಮಹಾದೇವ: ಬೇಕು.

ಸಂ: ಅಂದ್ರೆ ಇದು, ಒಬ್ಬ ನಾಯಕ ಬಂದಾಗ ಮಾತ್ರ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಮುಕ್ತಿ ಅನ್ನೋ ಥರ ಆಗಲ್ವ? ಇದು ಸಾಧ್ಯಾನಾ?

ಮಹಾದೇವ: ಸಾಧ್ಯಾನೋ ಅಸಾಧ್ಯಾನೋ ಅದುನ್ನ ಹೇಳ್ತಾ ಇಲ್ಲ. ಯಾವುದನ್ನ ಬರ್ತಾ ಇರೋ ದೊಡ್ಡ ಅಪಾಯ ಅಂತ ಹೇಳಿದ್ರಿ, ಅದುನ್ನ ಎದುರಿಸೋದಕ್ಕೆ ಇಂಥದ್ರಿಂದ ಸಾಧ್ಯ ಅಂತ ಹೇಳ್ತಾ ಇರೋದು. ಇನ್ನೂ ಬೇರೆ ಉಪಾಯ ಗಳಿರಭೌದು. ನನಗೆ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ.

ಸಂ: ನಾವು ಈಗ ಎದುರಿಸ್ತಿರೋ ಎರಡನೇ ದೊಡ್ಡ ಆತಂಕ ಕೋಮುವಾದದ್ದು. ಇದನ್ನ ಕೌಂಟರ್ ಮಾಡೋದು?

ಮಹಾದೇವ: ಇಂಡಿಯಾದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಕ್ಕಿಂತ್ಲೂನೂ ಬಲಿಷ್ಠವಾದ ಕಟ್ಟುಕಟ್ಟಳೆ ಇರೋದು ಜಾತೀಗೆ. ಮುಸ್ಲಿಮರಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ನರಲ್ಲಿ ಇದು ಬೇರೆ ತರಹ ಇರಬಹುದು. ಅವರನ್ನ ಬಿಟ್ರೆ ಉಳಿದವರಲ್ಲಿ ಬಿಗಿಭದ್ರತೆ ಇರೋದು ಜಾತಿಗೇನೇ. ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಅದು ಒಟ್ಟಾಗಬಹುದೇ ಹೊರತು ಮತ್ತೆ ಯಾವ್ ಕಾರಣಕ್ಕೂ ಒಟ್ಟಾಗಕೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಈಗ ಪ್ರತೀ ಜಾತೀನೂ ಒಂದೊಂದ್

ಮಠ ಮಾಡ್ಕಂಡ್ ಬೇರೆ ಆಗ್ತಾ ಇದಾರೆ. ಈಗ ಕಮ್ಯುನಲಿಸಂ ಹರಡ್ತಾ ಇರೋರು ಏನ್ಮಾಡ್ತಾ ಇದಾರೆ? ಧರ್ಮವನ್ನ ಶಿವಾಜಿ ಕಾಲಕ್ಕೆ ತಗಂಡ್ಹೋಗಿ ನಿಲಿಸ್ತಾ ಇದಾರೆ. ಹಂಗ್ ನೋಡಕೆ ಹೋದ್ರೆ ಧರ್ಮಗಳ ಪ್ರಯೋಗ ಶಾಲೆ ಇಂಡಿಯಾ. ಎಲ್ಲಾ ಒಂದೇ ಅನ್ನೋಥರದ ಧರ್ಮ ಇಲ್ಲ. ಅದುಕ್ಕೆ ಈ ಜಾತಿಗಳಿಗೇನೇ ಧರ್ಮದ ಸ್ಟೇಚರ್ ಕೊಟ್ರೆ, ಒಂದು ಅಂತಸ್ತುಕೊಟ್ಟು ವರ್ಕ್ ಔಟ್ ಮಾಡಿದ್ರೆ, ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತ 'ಹಿಂದೂ' ಅಂತಂದ್‌ಬುಟ್ಟು ಬೀಳ್ತಾ ಇದೆಯಲ್ಲ, ಅದು ತಪ್ಪಭೌದ? ಜಾತಿ ಅನ್ನೋದು ಶ್ರೇಣೀನೇ. ಹೌದ? ಆದ್ರೆ ಒಂದು ಜಾತಿ 'ನಂದೇ ಬೇರೆ ಧರ್ಮಪ್ಪ' ಅಂತಂದಾಗ 'ಏ ನಿನ್ನ ಧರ್ಮ ನೀನಟ್ಕಳಯ್ಯ. ನನ್ ಧರ್ಮ ನಾನಿಟ್ಕಳ್‌ತೀನಿ. ನಿನ್ ಕಾಲ ಈಗಿದೆಯಪ್ಪ ನಡಸು. ನನ್ ಕಾಲ ಒಂದಿದೆ ಬರುತ್ತೆ ಅಂತ ತಿಳ್ಕೋ' - ಇದೇನಾದ್ರೂ ಕೆಲ್ಸ ಮಾಡಬಹುದಾ ಅಂತ ಯೋಚ್ನೆ ಮಾಡ್ತಾದೀನಿ ನಾನು. ಇನ್ನೊಂದ್ ವಿಷಯ ಅಂದ್ರೆ, ಯಾರೋ ಹಿಂದು ಧರ್ಮದ ಸೆಕ್ಟ್‌ಗೆ ಸೇರದವರು, ಶೆಡ್ಯೂಲ್ ಕ್ಯಾಸ್ಟಿನಲಿಸ್ಟಿಗೆ ಬರೋರು, ಅವರೇನೋ ಮಠ ಮಾಡ್ಬೇಕು ಅಂತಿದ್ರಂತೆ. ಸೋ, ಈಗ ಕೇರಳದಲ್ಲಿ ನಾರಾಯಣಗುರು ಥರದವರು ಇಲ್ದೇ ಇದ್ರೆ, ಇಡೀ ಎಳವ ಜನಾಂಗಾನೇ ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾನೇ ಏಳಕಾಗ್ತಾ ಇರ್ಲಿಲ್ಲ. ಈ ಥರದ್ದು ಆದಾಗ ಹಿಂದೂ ವರ್ಸಸ್ ಮುಸ್ಲಿಂ ಅನ್ನೋ ಇದಿದೆಯಲ್ಲ, ಅದನ್ನು ತಪ್ಪಿಸೋಕೆ ಸಾಧ್ಯ ಆಗಬಹುದಾ ಅಂತ ಯೋಚ್ನೆ ಮಾಡ್ತಿದೀನಿ ಮೊನ್ನೆಯಿಂದ. ಮೊನ್ನೆ ಅಂತಂದ್ರೆ ಮೀಸಲಾತಿ ಸಭೆಗೆ ಹೋಗಿದ್ನಲ್ಲ, ಆವಾಗ್ಲಿಂದ.

ಸಂ: ಅಲ್ಲ ಮಹದೇವ, ಈಗ ಜಾತಿಗಳು ಉಪಜಾತಿಗಳು ಮಠದ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗ್ತ ಇದಾವಲ್ಲ, ಅವು ಇಡೀ ಸಮಾಜದ ಅಸಹಾಯಕರ ಬಗ್ಗೆ ಇರಲಿ, ತಂತಮ್ಮ ಜಾತಿಗಳ ಒಳಗಿರೋ ಬಡವರ ಅಸಹಾಯಕರ ಬಗ್ಗೇನಾದ್ರೂ ಕಾಳಜಿ ಮಾಡ್ತಿದಾವೆ ಅನ್ಸುತ್ತಾ?

ಮಹಾದೇವ: ಇಲ್ಲಾ, ಒಂದಾಗುತ್ತೆ. ಒಂದ್ ಜಾತಿ ಅಂದ್ರೆ ಸ್ವಲ್ಪಕಾಲದವರೆಗೂ ಒಂದ್ ಫ್ಯಾಮಿಲಿ ಅನ್ನೋ ಭಾವನೆ ಬರುತ್ತೆ. ಅಸಹಾಯಕನಿಗೆ ಸಹಾಯ ಮಾಡ್ ಬೇಕಪ್ಪ ಅನ್ನೋ ಎಲಿಮೆಂಟ್ ಇರುತ್ತೆ. ಇದನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ಫಿಕ್ಸಡ್ ಐಡಿಯಾಲಜೀಲಿ ನೋಡದು ಬ್ಯಾಡ. ಇದರಲ್ಲೂ ನನಗೆ ಭಾಳ ಅನುಮಾನ ಇದೆ. ಒಂದಾಗುತ್ತೆ. ಒಬ್ಬ ಒಂದು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ, ಜಾತಿ ಮೀರಿ ಒಳ್ಳೇದು ಕೆಟ್ಟದ್ದು ನೋಡ್ತಾ ಇದ್ನಲ್ಲ, ಆ ಎಲಿಮೆಂಟ್ ಹೊರಟೋಗ್ ಬಿಡಬಹುದಿತ್ತು. ನ್ಯಾಯಾ ನಿಷ್ಠೆ ಈ ಥರದ ವ್ಯಾಲ್ಯೂಸನ್ನ ಒಕ್ಕಲಿಗರಲ್ಲಿ ಜಾಸ್ತಿ

ಕಾಣಬಹುದಿತ್ತು. ಈಗ ಮಠ ಆದ್ಮೇಲೆ ಕಮ್ಮಿ ಆಗಿದೆ. ಲಿಂಗಾಯತರಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪ ಕಮ್ಮಿ ಇದು. ಒಂಥರ ವ್ಯಕ್ತಿ ಹೋಗಿ ಜಾತಿಥರ ಆಗಿಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಈ ಥರದವೆಲ್ಲ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿದಾವೆ. ಒಟ್ನಲ್ಲಿ ಹೆಂಗ್ ಬಗೆಹರಿಸ್ತೀರಿ ಇದನ್ನ? ಒಟ್ನಲ್ಲಿ ದಿಕ್ಕಾಣದ ಸ್ಥಿತೀನಪ್ಪ. ಅಷ್ಟೇನೆ.

ಸಂ: ಈಗ ಜಾತಿಗಳೆಲ್ಲ ತಂತಮ್ಮ ಜನಸಂಖ್ಯೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾದ ಪಾಲು ಕೇಳ್ತಾ ಇವೆ. ಇವು ಆಯಾ ಜಾತಿಗಳ ಒಳಗಿನ ಕ್ರೀಮೀ ಲೇಯರ್ ಅಂತೀವಲ್ಲ, ಅದರ ಹಿತಾಸಕ್ತಿನೇ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸ್ತಾ ಇವೆ ಅಲ್ವಾ?

ಮಹಾದೇವ: ಈಗ ಇಂಜಿನಿಯರ್‌ಗಳದ್ದು, ಬಡ್ತಿ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಗಲಾಟೆ ನಡೀತಾ ಇದೆ. ೧೦,೫೦೦ ಜನ ಜೂನಿಯರ್ ಮತ್ತು ಸಹಾಯಕ ಇಂಜಿನಿಯರ್‌ಗಳು ಇದಾರೆ. ಇದ್ರಲ್ಲಿ ೫೦೦ ಜನಾನೂವೆ ಶೆಡ್ಯೂಲ್ ಕ್ಯಾಸ್ಟಿನವರಿಲ್ಲ. ಆಯ್ತಪ್ಪಾ, ಕ್ರೀಮಿ ಲೇಯರ್ ಅಂತ ನೀವು ಹೇಳ್ತೀರಲ್ಲ, ಅವ್ರಾದ್ರೂ ಇರ ಬೇಕಾ? ಇಲ್ಲ.

ಸಂ: ಅಲ್ಲ ಮಹಾದೇವ, ಶಿಕ್ಷಣ, ನೌಕರಿ, ಬಡ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಸರ್ಕಾರಗಳು ತಾಯಿಥರ ತನ್ನ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಪಾಲನ್ನು ಹಂಚಿಕೊಡಬೇಕು. ನ್ಯಾಚುರಲ್ ಜಸ್ಟೀಸ್ ಕೊಡ ಬೇಕು ಅಂತ ನಿರೀಕ್ಷೆ ಮಾಡ್ತಾ ಇದ್ವಲ್ಲ, ಅಂಥ ನಿರೀಕ್ಷೇನೂ ಇಲ್ಲವಾಗಿಸೋ ಹಾಗೆ ಈ ಗ್ಲೋಬಲೈಜೇಶನ್ ಸರ್ಕಾರಗಳನ್ನು ತನ್ನ ತೊತ್ತುಗಳಾಗಿ ಮಾಡ್ತಾ ಇರುವಾಗ, ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯದ ಚಳುವಳಿಗಳು ತಮ್ಮ ಯುದ್ಧತಂತ್ರ ಬದಲಿಸಿಕೊಳ್ಳೋ ಒತ್ತಡ ಇಲ್ವ?

ಮಹಾದೇವ: ಅದು ಬೇರೆ ಸಮಸ್ಯೆ ಅದು. ಮುಂದೆ ಯಾರಿಗೂ ಉದ್ಯೋಗಾನೇ ಸಿಗದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಬರಬಹುದು. ಅದು ಬೇರೆ ವಿಚಾರ. ಇಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವಕ್ಕೆ ಬರೋಣ. ಹಿಂದೆ ಮೇಲುಕೀಳು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡ ನಮ್ಮ ಶ್ರೇಣೀಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಇಂತಿಂಥ ಜಾತೀಗೆ ಇಂತಿಂಥದು ಅಂತ ಇತ್ತು. ಯಾರೋ ಒಬ್ಬ ರಾಜ ಆಳ್ತ ಇದ್ದ. ಪ್ರತಿಭಟನೆ ಇಲ್ಲದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಆಳ್ವಿಕೆ ನಡೆಸುವುದು ಸಮಸ್ಯೆ ಅಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಆಳ್ಬೇಕು ಅಂತಂದ್ರೆ ತಮ್ಮ ಜಾತಿ ತಮ್ಮ ಪ್ರದೇಶ ಇವುಗಳನ್ನ ಮೀರಿ ಆಳ್ಬೇಕಾಯ್ತದೆ. ಸಮಾನತೆ, ನ್ಯಾಯವಂತಿಕೆ ಬೇಕು. ಅದಿಲ್ಲ. ಚರ್ಚಿಲ್ ಸರಿಯಾಗಿ ಹೇಳಿದ ಅನ್ಸುತ್ತೆ. ''ಇನ್ನೂ ಪಕ್ವತೆ ಇಲ್ಲ ಇವರಿಗೆ, ಆಳೋಕೆ'' ಅಂತ. ಬೇರೆ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಮೀಸಲಾತಿ ಇದ್ರೆ, ಆಯಾ ಕ್ಯಾಂಡಿಡೇಟ್ ಹುಡಕ ಕ್ಕಾಗಿ ಸಾವಿರಾರು ಡಾಲರ್ ಖರ್ಚ್ ಮಾಡ್ತರಂತೆ-ಗಿರಿಯವರು ('ಗತಿಸ್ಥಿತಿ' ಕಾದಂಬರಿ ಬರೆದ ಲೇಖಕ-ಸಂ.) ಹೇಳ್ತಾ ಇದ್ರು ಮೊನ್ನೆ. ಇಲ್ಲೀ ಮೀಸಲಾತಿ ತಪ್ಸೋದು ಹೆಂಗೆ ಅಂತ, ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಸ್ವಂತ ದುಡ್ಡು ಖರ್ಚು ಮಾಡೋದಕ್ಕೂ

ರೆಡಿ. ಮತ್ ಅದನ್ನ ಬುದ್ಧಿವಂತಿಕೆ ಪ್ರತಿಭೆ ಅಂತಾರೆ. ಇದುನೇ ಮಾತಾಡ್ದೆ ಅಲ್ಲಿ, ಮೀಸಲಾತಿ ರ್‍ಯಾಲೀಲಿ. ಆಮೇಲೆ ೮೨ ಪರ್ಸೆಂಟ್ ಅಂತ ಮಾಡಿದ್ರು. ಅಂದ್ರೆ ದಲಿತರನ್ನ ಇನ್ನೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಮಾಡ್ಸದು. ಇನ್ನೊಂದು ೨೩ ಕೊಡ ಬೇಕು. ಅದುನ್ನ ಮರ್ಸದು. ಆಮೇಲೆ ೫೦ ಭಾಗ ಇದಾರೆ-ಹಿಂದುಳಿದವರು ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರು. ಅವರಿರೋದು ಉದ್ಯೋಗದಲ್ಲಿ ಹತ್ತೇ ಭಾಗ. ಅದುನ್ನ ಮರ್ಸದು. ಈ ಥರದ ಪರಿಸ್ಥಿತೀನಲ್ಲಿ ಏನ್ ಮಾತಾಡದು?

ಸಂ: ಪ್ರಭುತ್ವ ಇದೆಯಲ್ಲ, ಅದು ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹೆಂಗ್ ಯೋಚ್ನೆ ಮಾಡ್ತಿದೆ?

ಮಹಾದೇವ: ಚುನಾವಣೆ ಒತ್ತಡ.

ಸಂ: ಕೊನೇ ಪಕ್ಷ ವರ್ಷ ಕೆಲವು ಹಿಂದೆ ಪ್ರಭುತ್ವ, ಮೀಸಲಾತಿ ಒದಗಿಸೋದು ತನ್ನ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆ ಅಂತ ಫೀಲ್ ಮಾಡ್ತಿತ್ತು. ಈಗ.....

ಮಹಾದೇವ: ಇಲ್ಲ. ಈಗ ಒಂಥರ ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳೋ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಇಲ್ಲ. ದೋಚ್‌ಕೊಳ್ಳೋ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಆಗಿಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಇದು ಗ್ಲೋಬಲೈಜೇಶನ್ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಇರಬಹುದು. ಈ ಜಾನಪದ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ಕುಂಟ ಗೆದ್ ಬಿಡ್ತಾನೆ. ಅವನ ತಂಗೀನ ಯಾರೋ ರಾಕ್ಷಸ ತಗೊಂಡ್ ಹೋಗಿರ್ತಾನೆ. ಅಣ್ತಮ್‌ದೀರೆಲ್ಲ ಯೋಳ್ ಜನ ಇರ್ತಾರೆ. ಇವ್ನು 'ನಾನು ಬತೀನ್ ಕಣಣ್ಣ' ಅಂತಾನೆ. 'ಬ್ಯಾಡಬ್ಯಾಡ ಹೋಗು. ನೀನು ಕುಂಟ' ಅಂತಿರ್ತಾರೆ. ಅವರೆಲ್ಲ ಹೋಗಿ ಸೋತ್ ಬಂದ್ರೆ, ಇವನೊಬ್ಬ ಹೋಗಿ ಗೆದ್ ಬಂದ್ಬಿಡ್ತಾನೆ, ಆಯ್ತಾ? ಅಥವಾ ಒಬ್ಬ ಪೆದ್ದ. ಅವನೂ ಉಳೀಬೇಕು. ಆಥರ ಮನಸ್ಥಿತಿ ಇತ್ತು. ಮತ್ತೆ ಅಸಹಾಯಕರನ್ನ ಒಂದ್ ಸ್ವಲ್ಪ ಚೆನ್ನಾಗಿ ನೋಡ್ಕಬೇಕು ಅನ್ನೋ ಮನಸ್ಥಿತಿ, ಜಾನಪದ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಾಬಟ್ಟೆ ಸಿಕ್ತದೆ. ಯಾರೋ ಒಬ್ಬ ಬಡವಿ. ಅವಳನ್ನ ಸಾಯಕ್ ಬಿಡ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲೇನಾಗ್ತಿದೆ? ಅದಿಲ್ಲ. ಅದು ಹೊರಟ್ ಹೋಗ್‌ಬಿಟ್ಟಿದೆ. ನಾವು ಏನ್ಮಾಡಕಾಯ್ತದೆ? ಈಗ ಇದು ಬಗೆಹರಿಯತ್ತೋ ಇಲ್ಲೋ. 'ರಾಜಕೀಯದಾಗೇ ಬಗೆಹರಿಸ್ಕೋ ಬೇಕಪ್ಪ. ಹೋರಾಟ ಸಂಘಟನೆಯಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ' ಅನ್ನೋ ಅಸಹಾಯಕತೆ ಬರ್ತದೆ. ಈಗ ಪಟೇಲರು. ತುಂಬ ಇಷ್ಟ ಅವರು ನನಗೆ. ಸಮಾಜವಾದಿ. ವೈಯಕ್ತಿಕವಾಗಿ ಜಾತಿ ಇಲ್ಲ ಅವರಿಗೆ. ಆಯ್ತಾ? ಸಿಕ್ಕಾಬಟ್ಟೆ ಒಳ್ಳೆಯವರು. ಬುದ್ಧಿವಂತರು. ಇಷ್ಟಿದ್ರೂನೂ ಏನೂ ಮಾಡಕ್ಕಾಗ್ಲಿಲ್ಲ ಅಂತಂದ್ರೆ ನನಗೆ ಗಾಬರಿ ಆಗೋಯ್ತದೆ. ಬುದ್ಧಿ, ಒಳ್ಳೆತನ, ಜಾತ್ಯತೀತತೆ, ಪ್ರತಿಭೆ ಎಲ್ಲಾ ಇದ್ದೂ ಪ್ರಯೋಜನ ಇಲ್ಲ ಅಂತಾದರೆ! ಎಂಥ ದುರಂತ? ಬ್ಯಾಡಪ್ಪ. ಇವೆಲ್ಲ ಬ್ಯಾಡವೇ ಬ್ಯಾಡ. ಪಾರ್ಲಿಮೆಂಟಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಮಾತಾಡಿದವರು ಅವರು. ಹೌದ? ಅಂಥವರೇ ಇಲ್ಲಿ

ಕನಿಷ್ಠ ಎಸೆಲ್ಸಿವರೆಗೆ ಮಾತೃಭಾಷೇಲಿ ಶಿಕ್ಷಣ ಮಾಧ್ಯಮ ಮಾಡಲಿಲ್ಲ ಅಂತಂದ್ರೆ ಏನ್ಹೇಳದು? ಇವತ್ತು ಏನಾಗಿದೆ ಅಂತಂದ್ರೆ, ಎಲ್ರೂ ಸಣ್ಣವರಾಗಿ ಬಿಟ್ಟಿದೀವಿ.

ಸಂ: ಈಗ ಕನ್ನಡದ ಪ್ರಶ್ನೇನೋ, ಮೀಸಲಾತಿ ಪ್ರಶ್ನೇನೋ ತಗೊಳ್ಳಿ. ಇದನ್ನೆಲ್ಲ ಸರಿ ಮಾಡೋದು ಯಾವುದೋ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ವಿಲ್‌ಪವರ್‌ನಲ್ಲಿದೆ ಅಂತ ಅನ್ಸುತ್ತಾ?

ಮಹಾದೇವ: ಅಲ್ಲರೀ. ಈ ರಾಜಕಾರಣಿಗಳು ತಮ್ ತಮ್ಮೊಳಗೆ ಎಷ್ಟ್ ಜಗಳ ಮಾಡ್ತಾರೆ? ಈ ಇಶ್ಯೂಗಳ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಜಗಳ ಮಾಡ್ಲಿ. ಲ್ಯಾಂಡ್ ಸೀಲಿಂಗ್ ಆ್ಯಕ್ಟ್ ತಂದು ನಿಷ್ಠುರ ಕಟ್ಕೊಳ್ಳಿ. ಎಸೆಲ್ಸಿವರೆಗೆ ಮಾತೃಭಾಷೇಲಿ ಶಿಕ್ಷಣ ಅಂತ ಮಾಡಿ ನಿಷ್ಠುರ ಕಟ್ಕೊಳ್ಳಿ. ಈ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ಬಿದ್ರೂ ಸಂತೋಷ ಅಂತ ಯಾಕ ನ್ಕೋಳಲ್ಲ?

ಸಂ: ಮಾತೃಭಾಷೆ ಅಥವಾ ಮೀಸಲಾತಿ ವಿಷಯ ಇರಬಹುದು, ಸಮುದಾಯಗಳ ಹಕ್ಕಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಸರ್ಕಾರಗಳು ಬೇಜವಾಬ್ದಾರಿಗಳಾಗಿವೆ ಅಂತ ಆಯ್ತಲ್ಲ. ಈ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟನ್ನ ಮೀರೋಕೆ ಯಾವುದು ಹಾದಿ?

ಮಹಾದೇವ: ತಿಳಿಯದು. ಸಾವಿರಾರು ಪ್ರಯೋಗಗಳು ಆಗ್ಬೇಕಾಗುತ್ತೆ ಅನ್ಸುತ್ತೆ. ಅಥವಾ ರೂಢಿ ಬಿಟ್ಟು ಸುತ್ತಲನ್ನು ಹೊಸತು ಎಂಬಂತೆ ನೋಡಬೇಕೇನೊ?

ಹೊಳಹು

‘ಅಭಿವೃದ್ಧಿ’: ಖಂಡ ಸ್ವರೂಪಿ?

● ಟಿ.ಆರ್. ಚಂದ್ರಶೇಖರ್

೨೦ನೇ ಶತಮಾನದ ಎರಡನೆಯ ಪಾದದಲ್ಲಿ ‘ಅಭಿವೃದ್ಧಿ’ ಎಂಬ ವಿಚಾರ ಪ್ರಣಾಳಿಕೆಯು ಚಿಂತನಾ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವ ನಡೆಸಿದ್ದನ್ನು ನೋಡಬಹುದಾಗಿದೆ. ಅಭಿವೃದ್ಧಿ / ಅನಭಿವೃದ್ಧಿ / ಅಭಿವೃದ್ಧಿಶೀಲ, ಬಂಡವಾಳ ಶಾಹಿ / ಸಮಾಜವಾದಿ / ಮಿಶ್ರ ಆರ್ಥಿಕತೆ, ಪೂರ್ವ / ಪಶ್ಚಿಮ, ಉತ್ತರ/ದಕ್ಷಿಣ- ಹೀಗೆ ವಿಶ್ವದ ಯಾವುದೇ ಭಾಗ ಅಥವಾ ಸಮಾಜವಾಗಲಿ ‘ಅಭಿವೃದ್ಧಿ’ ಎಂಬ ಪ್ರಧಾನ ವಿಚಾರ ಪ್ರಣಾಳಿಕೆಯ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ದೂರವಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಇದೊಂದು ಆಕ್ರಮಣಕಾರಿ ವಿಚಾರ ಪ್ರಣಾಳಿಕೆಯಾಗಿ ಎಲ್ಲ ದೇಶ / ಸಮಾಜಗಳ ಜನರ ಬದುಕನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ.

ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯನ್ನು ಒಂದು ಅಖಂಡ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿಸುವ ಪರಿಪಾಠ ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿದೆ. ಇಡೀ ಸಮಾಜವನ್ನು ಸಮಾಜದ ಎಲ್ಲ ವರ್ಗ-ವರ್ಣ-ಲಿಂಗಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಒಂದು ‘ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ’ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ ಅದನ್ನು ನೋಡುತ್ತಾ ಬರಲಾಗಿದೆ. ‘ಕಾಲ’ದ ಒಂದು ಪರಿಮಿತಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ, ಅದು ಇಂದಲ್ಲ-ನಾಳೆ ಇಡೀ ಸಮಾಜವನ್ನು, ಇಡೀ ಜನಸ್ತೋಮವನ್ನು ಆವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ನಂಬಲಾಗಿದೆ. ಚಾರ್ಲ್ಸ್ ಡಾರ್ವಿನ್ನನ ‘ವಿಕಾಸವಾದಿ’ ಚಿಂತನೆಯ ಒಂದು ಟಿಸಿಲಾಗಿಯೇ ಅದು ಬೆಳೆಯುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ. ಶುರುವಿನಲ್ಲಿ ಅದು ಸಮಾಜದ ಕೆಲವು ‘ವರ್ಗ-ವರ್ಣ-ಜಾತಿ-ಲಿಂಗ’ಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತಗೊಳ್ಳಬಹುದು. ಕಾಲಾನಂತರ ಅದು ಉಳಿದ ಭಾಗಗಳಿಗೆ ಉಳಿದ ‘ವರ್ಣ ವರ್ಗ ಜಾತಿ ಲಿಂಗ’ಗಳಿಗೆ ಹರಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿಕೊಂಡು ಬರಲಾಗಿದೆ.

ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ, ಸ್ವಾಯತ್ತವಾಗಿ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ಬಾಹ್ಯವಾಗಿ ಸಂಭವಿಸುವ ಒಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ, ಸದರಿ ವಿಚಾರ ಪ್ರಣಾಳಿಕೆಯ ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿರುವಂತೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯು ಸಾಮಾಜಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ಬಾಹ್ಯವಾದ ಅತೀತವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ, ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಎಲ್ಲ ಚರ್ಚೆ-

ಸಂವಾದಗಳನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯರೂ ಕೂಡ ಒಂದು ಸಾಧನರೂಪಿ ವಸ್ತುವಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ಸಮಾಜದ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಎಂಬುದನ್ನು ನೆಟ್ಟು ಬಿಡಬಹುದು - ಕಸಿ ಮಾಡಿ ಬಿಡಬಹುದು ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಇಲ್ಲಿದೆ. ಭೌತ ವಿಜ್ಞಾನಗಳಿಂದ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನವನ್ನು ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನಗಳು ಅನಾಮತ್ತಾಗಿ ಎತ್ತಿಕೊಂಡಿದ್ದರ ಪರಿಣಾಮ ಇದು.

ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯನ್ನು ಅಖಂಡ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಅಖಂಡ ಸ್ವರೂಪವಿಲ್ಲ. ಏಣಿ ಶ್ರೇಣಿಗಳಿಂದ ಛಿದ್ರಗೊಂಡ ಖಂಡಸ್ವರೂಪಿ ಸಮಾಜ ನಮ್ಮದು. ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯನ್ನು ಪಶ್ಚಿಮದಿಂದ ಆಮದು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದರಿಂದ ಇಂತಹ ವಿಕೃತ ಉಂಟಾಗಿದೆ ಎಂದು ಸರಳವಾಗಿ ಇದನ್ನು ತಳ್ಳಿ ಹಾಕಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ನಮ್ಮ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲೂ ಇಂತಹ ಸಮೀಪನ ದೃಷ್ಟಿದೋಷ ಅಂತರ್ಗತಗೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಅನೇಕ ವರ್ಗ-ವರ್ಣ-ಜಾತಿಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುವ, ಲಿಂಗ ಸಂಬಂಧಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅಸೌಷ್ಟವತೆ ಹೊಂದಿರುವ ಸಮಾಜ ನಮ್ಮದು. ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯು ಇಲ್ಲಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹಾಗೂ ಅದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿಯೇ ರೂಪ ತಳೆಯುತ್ತದೆ. ಭೂ ಮಾಲೀಕತ್ವ, ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ, ಬಂಡವಾಳ ವ್ಯವಸ್ಥೆ, ಲಿಂಗ ವ್ಯವಸ್ಥೆ - ಮುಂತಾದ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಸಂಭವಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಮೌಲ್ಯ ನಿರಪೇಕ್ಷವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಲಿಂಗ ನಿರಪೇಕ್ಷವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ.

●

ಆಕರ ಸೂಚಿ

ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ನಾಮ ಅಧ್ಯಯನ

● ಎಸ್.ಎಸ್. ಅಂಗಡಿ

ಹೆಸರುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಭಾಷಿಕ ಸಮುದಾಯದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರಿತ್ರೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಇದರ ಅಧ್ಯಯನವೇ 'ನಾಮ ವಿಜ್ಞಾನ'. ನಾಮ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಇದರ ಮುಖ್ಯ ಅಂಗಗಳು ಎರಡು. ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಇಟ್ಟ ಹೆಸರುಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ವ್ಯಕ್ತಿನಾಮ ವಿಜ್ಞಾನ. ಸ್ಥಳಿಗಳಿಗೆ ಇಟ್ಟ ಹೆಸರುಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಸ್ಥಳನಾಮ ವಿಜ್ಞಾನ. ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ನಾಮಗಳ ಅಧ್ಯಯನವು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಜ್ಞಾನ ಶಾಖೆಯಾಗಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿದೆ. ಅದರಲ್ಲೂ ನಾಮ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ಸ್ಥಳನಾಮ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಒಲವು ತೋರುತ್ತ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ.

ಸ್ಥಳನಾಮಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಅಧ್ಯಯನದ ಇತಿಹಾಸ ೧೮ನೆಯ ಶತಮಾನಕ್ಕಿಂತ ಹಿಂದೆ ಹೋಗದು. ಸ್ಥಳನಾಮಗಳ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಮೊದಲು ಮನಗಂಡವನು ಜರ್ಮನಿಯ ಗಾತ್ ಫ್ರೀಡ್ ವಿಲ್ಹೇಲ್ ಲೀಬ್ನಿಜ್ (೧೭೬೮); ಪಶ್ಚಿಮ ಯೂರೋಪಿನಲ್ಲಿ ಅದರಲ್ಲೂ ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿನಲ್ಲಿ ಈ ಬಗ್ಗೆ ವಿಶೇಷ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆದಿದೆ. ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರಗಳು ಸ್ಥಾಪನೆಗೊಂಡಿವೆ. ಅಂತಾರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಮ್ಮೇಳನಗಳು ನಡೆದಿವೆ. ಆಂಗ್ಲ ಸ್ಥಳನಾಮ ಸಂಶೋಧನ ಸಂಸ್ಥೆಯು ೧೯೨೧ರಲ್ಲಿ, ಅಮೇರಿಕನ್ ಸ್ಥಳನಾಮ ಸಂಸ್ಥೆಯು ೧೯೫೧ರಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂದವು. ಆಂಗ್ಲ ಸ್ಥಳನಾಮ ಸಂಸ್ಥೆಯು ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿನ ಸ್ಥಳನಾಮಗಳ ಬಗ್ಗೆ ೪೬ ಸಂಪುಟಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದೆ. ಅಮೇರಿಕದ ನಾಮ ಸಂಸ್ಥೆಯು 'ನೇಮ್ಸ್' ಎಂಬ ಹೆಸರಿನ ಪತ್ರಿಕೆಯನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತಿದೆ. ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಸ್ಥಳನಾಮ ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ೧೫ ಅಂತಾರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಮ್ಮೇಳನಗಳು ನಡೆದಿವೆ.

ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಳನಾಮಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಲೇಖನಗಳು ಐದಾರು ದಶಕಗಳಿಂದ ವಿರಳವಾಗಿ ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಗೊಳ್ಳುತ್ತಿವೆ. ಇವುಗಳ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಪೂರ್ಣ ಸ್ವರೂಪ ನೀಡಿದವರು ಪುರಾತತ್ವ ತಜ್ಞ ಎಚ್.ಡಿ. ಸಂಕಾಲಿಯಾರವರು. ಸ್ಥಳನಾಮಗಳು ಆಯಾ ಕಾಲದ ಭಾಷೆಯ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವಲ್ಲಿ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವಹಿಸುತ್ತವೆಂದು ಅವರು ವಿಶದಪಡಿಸಿದರು. ಆ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವವರಿಗೆ

ಮಾರ್ಗದರ್ಶನ ನೀಡಿ ನಾಮಗಳ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಕಾರಣರಾದರು. ಸುಮತಿ, ಶೋಭನ ಗೋಖಲೆ, ಟಿ.ಕೆ. ಶೇಷಾದ್ರಿ ಮೊದಲಾದವರು ಗುಜರಾತ, ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರ, ಹಿಂದಿ ವಲಯದ ಸ್ಥಳನಾಮಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಭಾಷಾಶಾಸ್ತ್ರದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬಂಗಾಳಿ ಸ್ಥಳನಾಮಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದವರು, ಭಾಷಾತಜ್ಞ ಸುನೀತ ಕುಮಾರ ಚಟರ್ಜಿಯವರು. ಪ್ರಕಾಶ್ ಕುರ್ಲ್ ಎಂಬ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಉತ್ತರ ಪ್ರದೇಶದ ಸ್ಥಳನಾಮಗಳನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಭಾಷಾಶಾಸ್ತ್ರದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪರಿಶೋಧಿಸಿದ್ದಾರೆ. ೧೮೫೩ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ 'ಮದ್ರಾಸ ಆಡಳಿತಕೋಶ' ಕೆಲವು ಸ್ಥಳನಾಮಗಳ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿದೆ. ಭಾಷಾಶಾಸ್ತ್ರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ತಮಿಳು ಸ್ಥಳನಾಮ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ದುಡಿದವರಲ್ಲಿ ಆರ್.ಡಿ. ಸೇತುಪಿಳ್ಳೆಯವರಿಗೆ ಅಗ್ರಸ್ಥಾನ ಸಲ್ಲಬೇಕು. ೧೯೫೭ರಲ್ಲಿ 'ತಮಿಟಗಂ ಊರುಂಪೇರುಂ' ಎಂಬ ಅವರ ಉದ್ಗ್ರಂಥ ಅಚ್ಚಾಯಿತು. ೧೯೧೨ರಲ್ಲಿ ಕೆ.ಪಿ. ಪದ್ಮನಾಭ ಮೆನನ್ 'ಮಲಬಾರ್ ಸ್ಥಳನಾಮಗಳು' ಎಂಬ ಲೇಖನವೊಂದನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದರು. ಪಿ. ರಾಮಕೋಟಿ, ರಾಮವರ್ಮ ಅಪ್ಪನ್, ತಂಬೂವನ್, ಕೆ.ಪಿ. ಅಚ್ಚುತ ಮೆನನ್, ಟಿ. ಲಕ್ಷ್ಮಣ ಪಿಳ್ಳೆ ಮತ್ತು ಟಿ.ಕೆ. ಜೋಸೆಫ್ ಇವರು ಕೇರಳ ಸ್ಥಳನಾಮಗಳ ಬಗೆಗೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದವರು. ಕೇತು ವಿಶ್ವನಾಥ ರೆಡ್ಡಿಯವರು 'ಕಡಪ ಊರ್ಲಪೇರ್ಲು' ಆಂಧ್ರ ಪ್ರದೇಶದ ಸ್ಥಳಾನಾಮಗಳ ಬಗೆಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಭಾಷಾಶಾಸ್ತ್ರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಇಲ್ಲಿಯೇ ನಂಬೂದರಿ, ವಿ.ವಿ. ವಳತ್, ಟಿ. ಬಾಲಕೃಷ್ಣ ನಾಯರ್, ಕೆ.ಎಂ. ಜಾರ್ಜ್ ಮೊದಲಾದವರ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ನೆನೆಯಬೇಕು.

ಕರ್ನಾಟಕದ ಸ್ಥಳನಾಮಗಳ ಬಗೆಗೆ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಮ್ಮ ಗಮನ ಸೆಳೆದ ಗ್ರಂಥವೆಂದರೆ 'ಕಿಟಲ್ ನಿಘಂಟು'. ಕಿಟೆಲ್ ನಿಘಂಟು ಕೆಲವು ಊರುಗಳ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಅವುಗಳ ನಿಷ್ಪತ್ತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ತಟಸ್ಥವಾಗಿದೆ. ಹಯವದನರಾಯರು ಮೈಸೂರು ಗೆಜೆಟಿಯರಿನಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ನಾಮಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ನಡೆಸಿರುವ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಸಮರ್ಪಕವಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಆ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವವರಿಗೆ ಕೆಲವು ಸೂಚನೆಗಳು ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ನಂತರ ಆರ್.ಸಿ. ಹಿರೇಮಠ, ದೇಜಗೌರ ಬರೆಹಗಳು ಸ್ಥಳನಾಮಗಳು ಅಧ್ಯಯನದ ಬಗ್ಗೆ ಸಂಶೋಧಕರ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಕೆರಳಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿದವು.

ಭಾರತೀಯ ಸ್ಥಳನಾಮ ಸಂಸ್ಥೆಯು ೧೯೭೮ರಲ್ಲಿ ಮೈಸೂರಿನಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂದಿತು. ಈ ಸಂಸ್ಥೆಯು ಪ್ರತಿವರ್ಷ ರಾಜ್ಯದ ಒಳಹೊರಗೆ ವಾರ್ಷಿಕಾಧಿವೇಶನವನ್ನು ನಡೆಸುವುದರೊಂದಿಗೆ 'Studies in Indian Place Names' ಹೆಸರಿನ ಪತ್ರಿಕೆಯನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತಿದೆ. ಇಲ್ಲಿವರೆಗೆ ೧೮ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸ್ಥಳನಾಮ ಸಮ್ಮೇಳನಗಳು ನಡೆದಿವೆ. ಇದರಿಂದ ನಾಮಗಳ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಂದು ವಿಶೇಷ ಗತಿ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿದೆ.

ಕರ್ನಾಟಕ ಸರಕಾರ ಈಗ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುವ ಗ್ರಾಮಗಳನ್ನು ಪಟ್ಟಿ ಮಾಡಿ 'A list of Villages in the Mysore State' (೧೯೭೩) ಮತ್ತು 'ಕರ್ನಾಟಕ ಗ್ರಾಮ ಸೂಚಿ'

(೧೯೮೫) ಎಂಬ ಎರಡು ಸ್ಥಳನಾಮಗಳ ಕೋಶಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದೆ. ಶಾಸನಗಳನ್ನು ಅನುಲಕ್ಷಿಸಿ ಕರ್ನಾಟಕದ ಗ್ರಾಮಗಳಿಗೆ ಇದ್ದ ಪ್ರಾಚೀನ ನಾಮಗಳ ಸೂಚಿಯನ್ನು ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಕನ್ನಡ ಭಾಷಾಭಿವೃದ್ಧಿ ವಿಭಾಗವು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸುತ್ತಿದೆ. ಈ ಮೂರು ಆಕರ ಸಾಮಗ್ರಿ ರೂಪದ ಗ್ರಂಥಗಳು ಸ್ಥಳನಾಮ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ದಿಕ್ಸೂಚಿಯಂತೆ ನೆರವಾಗುತ್ತವೆ. ರಾಜ್ಯದ ಬೇರೆಬೇರೆ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಗಳಲ್ಲಿ ನಾಮಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಎಂ.ಫಿಲ್., ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಅವಶ್ಯ ನೆನೆಯಬೇಕು.

ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಳನಾಮಗಳನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸಿದುದು ಇತ್ತೀಚೆಗೆ. ೧೯ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಕರ್ನಲ್ ಮೆಕೆಂಝಿ ಸ್ಥಳ ಚರಿತ್ರೆಗಳಾದ ಕೈಫಿಯತ್ತುಗಳನ್ನು ಬರೆಸಿದರೂ, ಅವು ಅಲ್ಲಿಯ ಶಾನುಭೋಗರೋ ವಿದ್ಯಾವಂತರೋ ಬರೆದುಕೊಟ್ಟವುಗಳಾಗಿವೆ. ಅವರು ಅಲ್ಲಿಯ ಸ್ಥಳಪುರಾಣಗಳನ್ನೋ ಪ್ರಚಲಿತ ವದಂತಿಗಳನ್ನೋ ಅವಲಂಬಿಸಿರುವುದರಿಂದ, ಈ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ನಾಮವ್ಯಾಸಂಗಕ್ಕೆ ಉಪಯುಕ್ತ ಮಾಹಿತಿ ದೊರೆಯಲಿಲ್ಲವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಹೀಗಾಗಿ ಪಿ. ಹಯವದನರಾಯ ಮತ್ತು ಆರ್.ಸಿ. ಹಿರೇಮಠರ ಲೇಖನಗಳು ಪ್ರಾರಂಭದೆಸೆಯ ಗಮನಾರ್ಹ ಲೇಖನಗಳಾಗಿವೆ.

ಕರ್ನಾಟಕದ ಸ್ಥಳನಾಮಗಳ ಮೇಲೆ ಮೊಟ್ಟ ಮೊದಲು ಕ್ಷ-ಕಿರಣ ಹರಿಸಿದವರೆಂದರೆ ಶಂಬಾ ಜೋಶಿಯವರು. ಅವರು 'ಕಂನಾಡ ಕತೆ'ಯಲ್ಲಿ ಸ್ಥಳನಾಮ ಅಧ್ಯಯನದ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಮೂಡಿದ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರುವರಲ್ಲದೆ, ಅವುಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇತಿಹಾಸ, ಪುರಾಣ, ಧರ್ಮ, ಜನಾಂಗ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೇಲೆ ಮಹತ್ವಪೂರ್ಣವಾದ ಬೆಳಕು ಚೆಲ್ಲಿದರು. ಸೇಡಿಯಾಪುರವರ 'ಕೆಲವು ದೇಶನಾಮಗಳು' ಎಂಬ ಕೃತಿ ಶಬ್ದಾರ್ಥ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದರೂ, ತಮ್ಮ ವಾದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಅವರು ಸ್ಥಳನಾಮಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಶಂಬಾ ಮತ್ತು ಸೇಡಿಯಾಪು ಅವರು ಸ್ಥಳನಾಮಗಳ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಹೊರಟವರಲ್ಲ. ಶಂಬಾ ಅವರು ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನೆಲೆಯನ್ನು ಶೋಧಿಸುವಾಗ, ಸೇಡಿಯಾಪುರವರು ಶಬ್ದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ವಿವೇಚಿಸುವಾಗ ನಾಮಗಳನ್ನು ಪೂರಕವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಇವುಗಳ ತರುವಾಯ ಕೆಮ್ತೂರು ರಘುಪತಿ ಭಟ್ಟರ (ಆರ್ಕೆ) 'ತುಳುನಾಡಿನ ಸ್ಥಳನಾಮಗಳು' ಸ್ಥಳನಾಮಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಕೃತಿಯಾದರೂ, ಅಲ್ಲಿ ನಾಮಗಳ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಯಾಮಕ್ಕೆ ಒತ್ತು ಬಿದ್ದಿಲ್ಲ. ಎಂ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ ಅವರ ಭಾಷಾ ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸಂಪ್ರಬಂಧಗಳ ಸಂಕಲನ 'ವಾಗರ್ಥ'ದಲ್ಲಿ ೭ ಲೇಖನಗಳು ಸ್ಥಳ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿನಾಮಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿವೆ. ಅವರು ಭಾಷೆ, ಸಮಾಜ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಜಾನಪದ ಇಂತಹ ಅನ್ಯ ಶಿಸ್ತುಗಳ ಮೂಲಕ ನಾಮಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ವಿ. ಗೋಪಾಲಕೃಷ್ಣರ 'ಸ್ಥಳನಾಮ ಅಧ್ಯಯನಗಳು', ಆರ್ಕೆ ಮಣಿಪಾಲರ 'ಹೆಸರಿನಲ್ಲೇನಿದೆ?' ಸ್ಥಳನಾಮಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಲೇಖನಗಳ ಸಂಕಲನಗಳಾಗಿವೆ. ಭಾಷಾಶಾಸ್ತ್ರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಾತ್ರ

ನಾಮಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಮಾಡುವ ಇವರ ಪ್ರಯತ್ನ ತುಂಬ ತಾಂತ್ರಿಕವಾಗಿದೆ. ದೇ. ಜವರೇಗೌಡರ 'ಸ್ಥಳನಾಮ ವ್ಯಾಸಂಗ', ಎಂ.ಎಂ. ಕಲಬುರ್ಗಿ ಅವರ 'ಕನ್ನಡ ನಾಮ ವಿಜ್ಞಾನ' ನಾಮಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ಒಳಪಡಿಸಿದೆ. ಈ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವವರಿಗೆ ಕೈಪಿಡಿಯಂತೆ ಸಹಕರಿಸುತ್ತವೆ.

ಈವರೆಗೆ ನಡೆದಿರುವ ಸ್ಥಳನಾಮಗಳ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ, ಚರಿತ್ರೆಕಾರರು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ, ಭಾಷಾಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಭಾಷಿಕವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ನಾಮಗಳ ಅಧ್ಯಯನವು ಅನೇಕ ಜ್ಞಾನಶಿಸ್ತುಗಳ ಸಹಾಯ ಪಡೆದು ನಡೆದರೆ ಒಂದು ಪ್ರದೇಶದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಿತ್ರಣ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಆ ಪ್ರದೇಶದ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸ್ವಾರಸ್ಯವಾದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತವೆ. ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕದ ಸ್ಥಳನಾಮಗಳ ಬಗೆಗೆ ಇನ್ನೂ ದೊಡ್ಡ ಕೆಲಸ ನಡೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ನಾಮಗಳ ಬಗೆಗೆ ಬಂದಂತಹ ಕೃತಿ ಹಾಗೂ ಲೇಖನಗಳ ಸೂಚಿಯನ್ನು ಕೆಳಗೆ ಕೊಡಲಾಗಿದೆ.

ಅ. ಕೃತಿಗಳು

೧. ಶಂ.ಬಾ. ಜೋಶಿ, (೧೯೪೭), ಎಡೆಗಳು ಹೇಳುವ ಕಂನಾಡ ಕತೆ, ಮಾಧವ ಬಲ್ಲಾಳ ಬಂಧುಗಳು, ಸಾಧನಕೇರಿ, ಧಾರವಾಡ.

೨. ಸೇಡಿಯಾಪು ಕೃಷ್ಣಭಟ್ಟ, (೧೯೭೫), ಕೆಲವು ದೇಶನಾಮಗಳು, ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಘ, ಮಣಿಪಾಲ

೩. ಕೆಮ್ತೂರು ರಘುಪತಿ ಭಟ್ಟ, (೧೯೭೯), ತುಳುನಾಡಿನ ಸ್ಥಳನಾಮಗಳು, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು, ಬೆಂಗಳೂರು.

೪. ಎಂ. ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿ, (೧೯೮೧), ವಾಗರ್ಥ, ಬಾಪ್ಕೊ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೫. ವಿ. ಗೋಪಾಲಕೃಷ್ಣ, (೧೯೮೭), ಸ್ಥಳನಾಮ ಅಧ್ಯಯನಗಳು, ವಿದ್ಯಾಗಿರಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ದಾರಿನಾಯಕನ ಪಾಳ್ಯ, ಕೋಲಾರ ಜಿಲ್ಲೆ.

೬. ಆರ್ಕೆ, ಮಣಿಪಾಲ, (೧೯೮೯), ಹೆಸರಿನಲ್ಲೇನಿದೆ?, ನ್ಯೂ ಸ್ಟಾರ್ ಪಬ್ಲಿಕೇಶನ್ಸ್, ಬೆಂಗಳೂರು.

೭. ಎಂ.ಎಂ. ಕಲಬುರ್ಗಿ, (೧೯೮೯), ಕನ್ನಡ ನಾಮವಿಜ್ಞಾನ, ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೮. ದೇ. ಜವರೇಗೌಡ, (೧೯೯೦), ಸ್ಥಳನಾಮ ವ್ಯಾಸಂಗ, ಸಹ್ಯಾದ್ರಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು.

೯. ಜಗದೀಶ ಮಠದ, (೧೯೯೫), ಕೈಫಿಯತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾದ ಸ್ಥಳನಾಮಗಳ ಅಧ್ಯಯನ (ಅಪ್ರಕಟಿತ), ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲಿಸಿದ ಎಂ.ಫಿಲ್. ನಿಬಂಧ.

೧೦. ವಿಶ್ವನಾಥ, (೧೯೯೬), ಸಕಲೇಶಪುರ ಪರಿಸರದ ಸ್ಥಳನಾಮಗಳು, ದೇವಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು

೧೧. ವಿಶ್ವನಾಥ, (೧೯೯೬), ಸ್ಥಳನಾಮಗಳು, ಸಂವಹನ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು.

೧೨. ಭಂಡೆ ವೈಜನಾಥ, ಬೀದರ್ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಸ್ಥಳನಾಮಗಳು (ಅಪ್ರಕಟಿತ), ಗುಲಬರ್ಗಾ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲಿಸಿದ ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ನಿಬಂಧ.

೧೩. ಕೆ.ಎಂ. ವೀರಭ್ರದ ಶರ್ಮ, ಬಳ್ಳಾರಿ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಸ್ಥಳನಾಮಗಳು (ಅಪ್ರಕಟಿತ), ಗುಲಬರ್ಗಾ ಫಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲಿಸಿದ ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ನಿಬಂಧ.

೧೪. ವಿ. ಗೋಪಾಲ ಕೃಷ್ಣ, ಕೋಲಾರ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಸ್ಥಳನಾಮಗಳು: ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ, (ಅಪ್ರಕಟಿತ), ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲಿಸಿದ ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ನಿಬಂಧ.

ಆ. ಲೇಖನಗಳು

ಕಲಬುರ್ಗಿ ಎಂ.ಎಂ., (೧೯೮೮), ಬನವಾಸಿ ಸ್ಥಳನಾಮ ವಿವೇಚನೆ (ಮಾರ್ಗ ಸಂ.೩ರಲ್ಲಿ)

—— " —— (೧೯೮೮), 'ಊರ ಹೆಸರುಗಳ ಕೊನೆಯ -ವರ, -ವಾರ' -"-

—— " —— (೧೯೮೮), 'ಧಾರವಾಡ ಗ್ರಾಮನಾಮ ವಿವೇಚನೆ' -"-

—— " —— (೧೯೮೮), 'ಅಡ್ಡ ಹೆಸರು' -"-

—— " —— (೧೯೮೮), 'ವೀರಶೈವ ವರ್ತಕ ವರ್ಗದ ಅಡ್ಡ ಹೆಸರುಗಳು' -"-

—— " —— (೧೯೮೮), 'ಸ್ತ್ರೀ ನಾಮಗಳ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ -ಬಾಯಿ' -"-

ಕೆಮ್ಮೊರು ರಘುಪತಿಭಟ್ಟ, (೧೯೭೬), 'ಸ್ಥಳನಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣ', ಮಾನವಿಕ ಕರ್ಣಾಟಕ ಸಂ.೬, ಸಂ.೪

—— " —— (೧೯೭೭), 'ಬೆ(ಮೆ)ಳ್ ಊರುಗಳು' -ಅಧ್ಯಯನ, ಯುಗಪುರುಷ

—— " —— (೧೯೭೭), 'ಕುಕ್ಕೆ' - 'ಸ್ಥಳನಾಮ ರೂಪನಿಷ್ಪತ್ತಿ', ಯುಗಪುರುಷ

—— " —— (೧೯೭೭), 'ಕಾರ್ಕಳ ಹೆಸರು ಹೇಗೆ ಬಂದಿತು?', ಕಲಾದರ್ಶನ

—— " —— (೧೯೯೮), 'ಕನ್ನಡ ನಾಮವಿಜ್ಞಾನ', ಮಹಾಮಾರ್ಗ (ಎಂ.ಎಂ. ಕಲಬುರ್ಗಿ ಅಭಿನಂದನ ಗ್ರಂಥ)

ಗೋಪಾಲಕೃಷ್ಣ ವಿ. (೧೯೯೧), 'ಸ್ಥಳನಾಮ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಶಾಸನಗಳ ಉಪಯೋಗ', 'ಸಂಶೋಧನ' (ಎಂ. ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿ ಅಭಿನಂದನ ಗ್ರಂಥ)

ನರ್ಕಳ ಮೂರಪ್ಪಶೆಟ್ಟಿ, (೧೯೬೯), 'ಮಂಗಳೂರು - ಈ ಹೆಸರು ಹೇಗಾಯಿತು?', ಪ್ರಭಾತ

ಪಂಜೆ ಮಂಗೇಶರಾಯ, (೧೯೩೧), 'ಸ್ಥಳನಾಮ', ಸ್ವದೇಶಾಭಿಮಾನಿ.

ರಮೇಶ ಕೆ.ವಿ. (೧೯೯೧), 'ಸ್ಥಳನಾಮಶಾಸ್ತ್ರ', ಸಂಶೋಧನ

ಶಿವರಾಮಯ್ಯ ಪಿ. (೧೯೨೭), 'ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಕೆಲವು ವಿಶೇಷ ಸ್ಥಳಗಳು', ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ಪತ್ರಿಕೆ, ಸಂ.೧೨, ಸಂ.೩

ಸವದತ್ತಿ ಮಠ ಎಸ್.ಡಿ. (೧೯೭೩), 'ಮನೆತನದ ಅಡ್ಡ ಹೆಸರುಗಳು', ಕರ್ನಾಟಕ ಭಾರತಿ, ಸಂ.೫, ಸಂ.೪

Abhishankar K., (1982), Origin of Certain Place Names of Karnataka, The place names societs of India, Vol-III

—— " —— (1984), Some Reflection on Personal Names Ibid Vol-IV

Anant Kulakarni, (1992), Some more DEITY, Based Village Names from Athani Taluk, Ibid Vol-XIII

Bhadri K.M., (1982), Some Interesting Place Names in Karnataka, Ibid Vol-III

—— " —— (1984), Some Interesting surnames from North Karnataka, Ibid Vol-IV

Chandriah B.N., (1984), A study of some place names in Karnataka, Ibid Vol-V

Chidandamurthy M., (1980), A note on the Etymology of the generic morpheme'Vara' found in place names, Ibid Vol-I

Gai G.S. (1980), Studies in Ancient Geography of Karnatak-I, Ibid Vol-I

— " — (1981), Studies in Ancient Geography of Karnatak-II, Ibid Vol-II

— " — (1984), Studies in Ancient Geography of Karnatak-III, Ibid Vol-IV

— " — (1984), Studies in Ancient Geography of Karnatak-IV, Ibid Vol-V

Havanur S.K., (1987), Computer Analysis for the Study of Place Names' Ibid Vol-IX

Javaregowda, (1980), 'Some Street Names of Mysore City', Ibid Vol-I

—— " —— (1981),'Some Stray Thoughts on Nick Names', Ibid Vol-II

—— " —— (1982), 'A note on name change', Ibid Vol-III

—— " —— (1984), 'Methodology of place name study, Ibid Vol-IV

—— " —— (1986), 'A case for the National Dictionary of place names', Ibid Vol-VII

—— " —— (1995), 'A study of Village names of Mysore District, IJDL, Vol-XXIV-I

Jayavanth Kulli, (1982),'Some place names of Bijapur and Gulbarga Area', The places nemas society of India, Mysore Vol-III

Kemtur Raghupati Bhatta, (1977), 'Some Interersting Inscriptional place names in South Kanar', Souvenir Third Annual Congress of the Epigraphical Society of India held at Udupi.

Kotraiah C.T.M., (1982), 'Thirumaladevi Pattana present Hospet near Hampi, The place names society of India, Mysore, Vol-III

—— " —— (1987), 'Hampe- Vijayanagar- Name through History' Ibid Vol-IX

—— " —— (1992), 'Note on the place name Barkuru' Ibid Vol-XIII

—— " —— (1993), 'Connotation of the Kannada Term Kari', Ibid Vol- VII

Lakshmi Katragadda, (1997), 'A study of some place names of Vijayanagar period, Ibid Vol-XVII

Madhav N. Katti, (1981), 'Numerical Territorial, Divisions in Karnataka', Ibid Vol-II

—— " —— (1982), 'Name of Dynastics and Rulers of Karnataka', Ibid Vol-III

—— " —— (1984), 'The term Mieliga', Ibid Vol- V

Nagaraju D.M., (1992), 'Yelandur- A place name' Ibid Vol-XIII

Narasimha Murthy A.V., (1992), 'Place name prefixes Hosa and hale

in Karnataka', Ibid Vol- XIII

Narasimha Murthy P.N., (1982), Identification of the name of 'Kadamba King', Ibid Vol-III

——— " ——— (1984), 'Some Interesting names and terms in the memorial Epigrahs from Kellaputtige, Ibid Vol-VI

——— " ——— (1987), The Suffix'Angadi', Ibid Vol- IX

——— " ——— (1990), 'Chikkamangalor-Study of place name, Ibid Vol-XI

——— " ——— (1991), 'Study of some place names of Karnatak', Ibid Vol-XII

Radha Patel, (1984), 'Some place names in Hossan District, Ibid Vol-XV

Raghunat Bhat H.R., (1982), Balligave- Atoponym, Ibid Vol-III

——— " ——— (1986),'Identification of place names mentioned in the Varuna Inscription', Ibid Vol-VII

——— " ——— (1990),'Identification of two place names mentioned in the Banavasi Kadamba Inscription', Ibid Vol-XI

Rajapurohit B.B., (1980), Regional Features in Naming places in Karnataka, Ibid Vol-I

—— " —— (1981), Distribution of suffix Uru in Karnataka, Ibid Vol-II

—— " —— (1984), Distribution of Halli and Pura suffix in Karnataka, Ibid Vol-IV

Sampath M.D., (1986), Study of place and personal names of north Kanara, Ibid Vol-XVIII

—— " —— (1989), Place Kakati and its improtance, Ibid Vol-X

Shanmugam P., (1992), Place names with Puram, suffix in the Vijayanagar period, Ibid Vol-XIII

Venkatesha, (1982), Some important place names in Karnataka, Ibid Vol-III

ಈ ಸಂಚಿಕೆಯ ಲೇಖಕರು

೧. ಡಾ. ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ, ಡೆಪ್ಯುಟಿ ಡೈರೆಕ್ಟರ್, ಅಮೆರಿಕನ್ ಇನ್ಸ್‌ಟಿಟ್ಯೂಟ್ ಆಫ್ ಇಂಡಿಯನ್ ಸ್ಟಡೀಸ್, ಇನ್ಸ್‌ಟಿಟ್ಯೂಶನಲ್ ಏರಿಯಾ, ಗುರ್‌ಗಾಂವ್ - ೧೨೨ ೦೦೧ (ಹರಿಯಾಣ.)

೨. ಡಾ. ಅ. ಸುಂದರ, ನಿರ್ದೇಶಕರು, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಸ್ನಾತಕೋತ್ತರ ಕೇಂದ್ರ, ಸೊಲ್ಲಾಪುರ ರಸ್ತೆ, ಬಿಜಾಪುರ - ೫೮೬ ೧೦೩.

೩. ಪ್ರೊ. ಲಕ್ಷ್ಮಣ ತೆಲಗಾವಿ, ಮುಖ್ಯಸ್ಥರು, ಚರಿತ್ರೆ ವಿಭಾಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ.

೪. ಡಾ. ಎಚ್.ಎಸ್. ರಾಘವೇಂದ್ರರಾವ್, ನಂ.೭, ೧೫ನೇ ಕ್ರಾಸ್, ೫ನೇ ಹಂತ, ಜೆ.ಪಿ. ನಗರ, ಬೆಂಗಳೂರು - ೫೬೦ ೦೭೮.

೫. ಡಾ. ಕೆ.ವಿ. ತಿರುಮಲೇಶ್, ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು, ಸಿ.ಐ.ಇ.ಎಫ್.ಎಲ್., ಹೈದರಾಬಾದ್ - ೫೦೦ ೦೦೭

೬. ಪ್ರೊ. ಮನು ಚಕ್ರವರ್ತಿ, ಇಂಗ್ಲೀಶ್ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕ, ಎಂ.ಎನ್.ಕೆ.ಆರ್.ವಿ. ಕಾಲೇಜು, ಜಯನಗರ, ಬೆಂಗಳೂರು - ೫೬೦ ೦೭೮.

೭. ಎನ್.ಪಿ. ಶಂಕರನಾರಾಯಣ ರಾವ್, ನಂ.೮೮೭, ೧೯ನೇ ಮೈನ್, ಬನಶಂಕರಿ, ೨ನೇ ಹಂತ, ಬೆಂಗಳೂರು - ೫೬೦ ೦೭೦.

೮. ಡಾ. ಮುಜಾಫ್ಫರ್ ಅಸ್ಸಾದಿ, ರೀಡರ್, ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರ ವಿಭಾಗ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಮಾನಸ ಗಂಗೋತ್ರಿ, ಮೈಸೂರು - ೫೬೦ ೦೦೬

೯. ದಿ. ಗುರುರಾವ್ ವಾಳವೇಕರ, ವಕೀಲರು, ಹುಬ್ಬಳ್ಳಿ

೧೦. ಡಾ. ಜಿ.ಎನ್. ದೇವಿ, ಚಿಂತಕರು, ಗುಜರಾತ್

೧೧. ತಾರಕೇಶ್ವರ, ಅಧ್ಯಾಪಕ, ಭಾಷಾಂತರ ವಿಭಾಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ

೧೨. ಡಾ. ಡಿ.ವಿ. ಪರಶಿವಮೂರ್ತಿ, ಅಧ್ಯಾಪಕ, ಶಾಸನಶಾಸ್ತ್ರ ವಿಭಾಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ

೧೧. ದೇವನೂರ ಮಹಾದೇವ, ಲೇಖಕರು, ನಂ.೫೨, ೧೧ನೇ ಕ್ರಾಸು, ನವಿಲು ರಸ್ತೆ, ಕುವೆಂಪು ನಗರ, ಮೈಸೂರು ೫೭೦ ೦೨೭

೧೨. ಟಿ.ಆರ್. ಚಂದ್ರಶೇಖರ್, ಮುಖ್ಯಸ್ಥರು, ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ

೧೩. ಎಸ್.ಎಸ್. ಅಂಗಡಿ, ಅಧ್ಯಾಪಕ, ಕನ್ನಡ ಭಾಷಾಭಿವೃದ್ಧಿ ವಿಭಾಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ

ಪ್ರಸಾರಾಂಗದ ಹೊಸ ಪ್ರಕಟಣೆಗಳು

೧.	ಬಳ್ಳಾರಿ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಶಾಸನಸಂಪುಟ ಡಾ. ದೇವರ ಕೊಂಡಾರೆಡ್ಡಿ	ರೂ. ೬೦೦.೦೦
೨.	ಕೊಡೇಕಲ್ಲ ವಚನವಾಕ್ಯ ಡಾ. ಬಸವಲಿಂಗ ಸೊಪ್ಪಿನಮಠ	ರೂ. ೨೦೦.೦೦
೩.	ಆದಿಲ್ ಶಾಹಿ ಆಸ್ಥಾನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಡಾ. ಕೃಷ್ಣಕೊಲ್ಹಾರ ಕುಲಕರ್ಣಿ	ರೂ. ೪೦.೦೦
೪.	ಕೃಷಿಜ್ಞಾನ ಪ್ರದೀಪಿಕೆ ಶ್ರೀ ಘನಮಠದ ಶಿವಯೋಗಿಗಳು	ರೂ. ೧೦೦.೦೦
೫.	ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಶೋಧನೆ ಡಾ. ತಾಳ್ತಜೆ ವಸಂತಕುಮಾರ	ರೂ. ೦೫.೦೦
೬.	ಹಲಸಂಗಿ ಗೆಳೆಯರು ಡಾ. ಗುರುಲಿಂಗ ಕಾಪಸೆ	ರೂ. ೦೫.೦೦
೭.	ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟ ಮತ್ತು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಡಾ. ಬಸವರಾಜ ಮಲಶೆಟ್ಟಿ	ರೂ. ೦೫.೦೦
೮.	ಕನ್ನಡ ಭಾಷಾ ಪ್ರಭೇದಗಳು ಡಾ ಸಂಗಮೇಶ ಸವದತ್ತಿಮಠ	ರೂ. ೦೫.೦೦
೯.	ಬಳ್ಳಾರಿ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೈಗಾರಿಕೀಕರಣ ಮತ್ತು ಜನಾಂದೋಲನ ಡಾ. ಬಿ. ಶೇಷಾದ್ರಿ	ರೂ. ೦೫.೦೦
೧೦.	ಪುಂಡೂರು ಲಕ್ಷ್ಮೀನಾರಾಯಣ ಪುಣಿಂಚತ್ತಾಯರು ಶ್ರೀ ರಾಧಾಕೃಷ್ಣ ಬೆಳ್ಳೂರು	ರೂ. ೦೫.೦೦
೧೧.	ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟ ಮತ್ತು ರಂಗಭೂಮಿ ಡಾ. ಶ್ಯಾಮಸುಂದರ ಬಿದರಕುಂದಿ	ರೂ. ೦೫.೦೦
೧೨.	ತೇಜಸ್ವಿ ಕಥೆಗಳ ಕುರಿತು ಡಾ. ಕರೀಗೌಡ ಬೀಜನಹಳ್ಳಿ	ರೂ. ೦೫.೦೦
೧೩.	ದ್ವಿಭಾಷಿಕತೆ ಡಾ. ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ	ರೂ. ೦೫.೦೦
೧೪.	ಹರಿಹರ ಚಿತ್ರಿಸಿದ ದಲಿತ ಶರಣರು ಪ್ರೊ. ಎಸ್. ಎಸ್. ಹಿರೇಮಠ	ರೂ. ೦೫.೦೦
೧೫.	ಕನ್ನಡ ಶಾಸನಶಿಲ್ಪ ಡಾ. ಡಿ.ವಿ. ಪರಮಶಿವಮೂರ್ತಿ	ರೂ. ೧೫೦.೦೦

ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಪ್ರಥಮ ಗುರಿ 'ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯ ಶೋಧ, ವಿಮರ್ಶೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಸಾರ. ಅಂತಿಮ ಗುರಿ ಸುತ್ತಲಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ವಿವೇಕಪೂರ್ಣ ವಿನಿಯೋಗ. ಆದಿಕವಿ ಪಂಪ, ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸಿ ಹೇಳಿರುವ 'ದೇಸಿಯೊಳ್ ಪುಗುವುದು, ಪೊಕ್ಕು ಮಾರ್ಗದೊಳೆ ತಳ್ವುದು' ಎಂಬ ಮಾತು ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಇದನ್ನೇ ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ.

ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎನ್ನುವುದು ಸಮೂಹಸಮ್ಮತ ಜೀವನ ಪದ್ಧತಿಯಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡಿಗರ ಇಂತಹ ಜೀವನ ಪದ್ಧತಿಗೆ ಸಾವಿರ ಸಾವಿರ ವರ್ಷಗಳ ಇತಿಹಾಸವಿದೆ. ತನ್ನ ಆಯುರ್ಮಾನದಲ್ಲಿ ಆರ್ಯ-ಆಂಗ್ಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಜೀರ್ಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಬಂದ ಕನ್ನಡ ಸಮಾಜ, ಉದ್ದಕ್ಕೂ ದ್ವಿಭಾಷಾ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬದುಕು ಮಾಡಿದೆ. ಹಿಂದಿನದು ಕನ್ನಡ-ಸಂಸ್ಕೃತ ದ್ವಿಭಾಷಾ ಸಂದರ್ಭ, ಇಂದಿನದು ಕನ್ನಡ-ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ದ್ವಿಭಾಷಾ ಸಂದರ್ಭ. ಗ್ರಂಥಸ್ಥ ಭಾಷೆಯಾದ ಸಂಸ್ಕೃತಕ್ಕಿಂತ ಜೀವಂತ ಭಾಷೆಯಾದ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಬೆಳಕಾಗುತ್ತಲೇ ಬೆಂಕಿಯಾಗಬಹುದೇ? ಎಂಬ ಭಯ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದೆ. ಹೆಚ್ಚಿನದಾಗಿ ಆಂಗ್ಲ ಜೀವನಶೈಲಿ ನಮ್ಮ ಜೀವನಾಡಿಗಳನ್ನು ದಿನೇ ದಿನೇ ನಿಯಂತ್ರಿಸತೊಡಗಿ, ಒಂದು ಬಗೆಯ ಅತಿರೇಕ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತಲಿದೆ.

ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ಮೊದಲು ಮಾಡಬೇಕಾದ ಕೆಲಸವೆಂದರೆ, ವಿಸ್ಮೃತಿಯ ಸಾಗರದಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿ ಹೋಗಿರುವ ನಮ್ಮ ಪಾರಂಪರಿಕ ಕ್ರಿಯೆ, ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ರೂಪದ 'ಸ್ವದೇಶೀ ಸತ್ಯ'ಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸುವುದು; ಬಳಿಕ ಅಲ್ಲಿ ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುವ ದೋಷಗಳನ್ನು ದೂರ ಸರಿಸಿ-ಗುಣಾಂಶಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ, ಪೂರ್ಣ ಬದುಕಿಗೆ ಅವಶ್ಯವಿರುವ ಕೊರತೆಗಳನ್ನು ಅನ್ಯಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದ ಎಚ್ಚರವಹಿಸಿ ತುಂಬಿಕೊಳ್ಳುವುದು.

ಹೆಗಲ ಮೇಲೆ ಈ ಹೊಣೆಯನ್ನು ಹೊತ್ತು, ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುವ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ತನ್ನ ಶೋಧನೆ, ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ದಾಖಲಿಸುವ ಹಂಬಲದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಾಗಿ 'ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ' ತ್ರೈಮಾಸಿಕ ಪತ್ರಿಕೆಯನ್ನು ಹೊರ ತರುತ್ತಿದೆ. ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಶೋಧಕರಿಗೆ ಇದು ಪ್ರಿಯವಾಗುತ್ತದೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತೇನೆ.

ಡಾ. ಎಂ.ಎಂ. ಕಲಬುರ್ಗಿ
ಕುಲಪತಿಗಳು